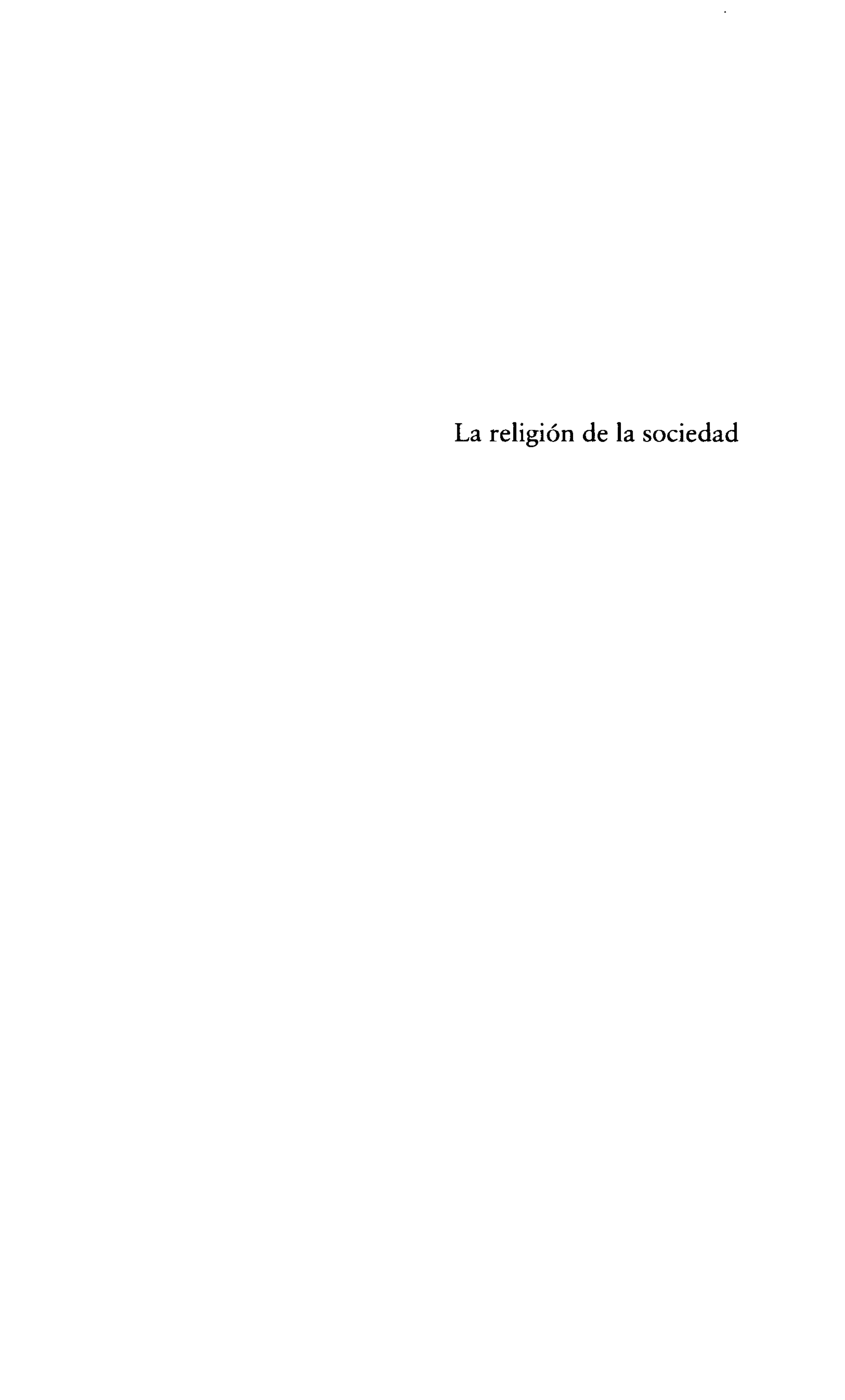
EDITORIAL TROTTA

Niklas Luhmann

la religión de la sociedad



Los autores clásicos de la sociología ya habían concedido un lugar de especial relevancia a la sociología de la religión en el contexto de la teoría social y, sobre todo, en los estudios consagrados a la sociedad moderna, supuestamente ajena a lo religioso. Esta orientación fue retomada y reelaborada por Niklas Luhmann en esta obra póstuma —continuación de sus volúmenes sobre la ciencia, el arte, el derecho y la economía—, en la que trabajaba poco antes de su muerte. La religión es aquí descrita como un sistema de comunicación autónomo en el seno de la sociedad moderna empleando conceptos que destacan la codificación binaria de su comunicación mediante la distinción entre inmanencia y trascendencia: «Puede decirse que una comunicación es religiosa siempre que contempla lo inmanente bajo la perspectiva de la trascendencia». El sugerente análisis de Luhmann contribuye a una valoración sobre la situación y el futuro de la religión en el mundo contemporáneo.



La religión de la sociedad

La religión de la sociedad

Niklas Luhmann

Edición de André Kieserling

Traducción de Luciano Elizaincín

E D I T O R I A L   T R O T T A

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe-Institut

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales





Título original: Die Religion der Gesellschaft

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-8164-896-6
Depósito Legal: M. 12.772-2007

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

Capítulo 1

LA RELIGIÓN COMO FORMA DE SENTIDO

I

¿En qué reconocemos —esta pregunta debe plantearse y contestarse previamente— que en determinados fenómenos sociales se trata de religión?

Para un creyente esta pregunta acaso carezca de sentido. Él puede señalar aquello en lo que cree y atenerse a ello. Podría negar que la denominación de religión le aporte algo. Podría hasta incluso rechazarla por ver en ella una clasificación de fenómenos que lo encierra en una categoría con otros estados de cosas, cuya credibilidad desestimaría. El concepto de religión parece ser entonces un concepto cultural, un concepto que implica tolerancia.

Para otros, que no creen o no creen en todo lo que quieren designar con el concepto de religión, o, finalmente, para todos los que desean comunicarse sobre la religión sin tener que fijar en ese mismo contexto su fe, se plantea, sin embargo, el problema del concepto, del alcance conceptual, de la delimitación conceptual. Aquí no ayudan hoy ni la solución «ontológica» ni la «analítica». En la tradición ontológica, el problema ni siquiera hubiese existido, ya que para ella aquello en lo que consiste la religión emana de la esencia de la religión, y luego, si fuese necesario, habría que reconocer los errores y eliminarlos —como puede verse, un enfoque cognoscitivo cercano a la fe—. El analítico, en cambio, reclama la libertad de determinar por sí mismo el alcance de sus conceptos, ya que para él solamente los juicios pueden ser verdaderos, no los conceptos. El analítico choca, sin embargo, con el problema de la limitación de su arbitrariedad (que se le concede metodológicamente), problema que no se ha dejado resolver (y mucho menos por medio de

lo «empírico»). Si el ontólogo opera desde un lugar muy cercano a la religión, el analítico lo hace desde muy lejos. Lo más errado aquí sería buscar una solución útil en algún lugar del «justo medio». Dos soluciones (para nosotros) inútiles no nos ofrecen el más mínimo punto de apoyo para una mediación.

Si uno busca respuestas en un plano un poco más concreto, entonces pueden distinguirse una respuesta sociológica (Émile Durkheim) y una fenomenológica (Rudolf Otto)[1]. Pero en este momento no nos interesa lo que dicen, sino cómo trabajan.

Durkheim[2] describe la religión como hecho moral (y, con ello, social). Más allá de la moral y la religión, la sociedad se crea a sí misma como aquella trascendencia que ya no puede rogar a un Dios cuya facticidad es controvertida.

Como hecho moral, la religión se encuentra doblemente determinada: por un momento del deseo (*désir*), por tanto del aprecio, y por una sanción que limita lo permitido (*sacré*). Puede verse que la moral, y junto con ella la religión, surgen por medio de un doble proceso de extensión e inhibición. A la base se encuentra una especie de autolimitación que se une al mismo tiempo a formas que como la unidad, la *tension stabilisée*, se vuelven capaces de operar. *Imponen* entonces respeto sobre el trasfondo de la intolerable posibilidad de que su unidad pueda volver a disolverse en la diferencia. La especificidad formal (*Formenspezifik*) de la religión surge sobre este fundamento por medio de la diferenciación sagrado/profano. Por tanto, mientras que la moral se encuentra determinada por una diferenciación en la que ambos lados se desafían recíprocamente, la religión se caracteriza por una relación excluyente. En ambos casos, el concepto apunta a la sociedad como sistema omnipresente. Algo así también vale para la religión, cuando no se hace descansar todo en lo sagrado como tal, sino también en el lugar en el que se produce la diferencia sagrado/profano. Esto significa: la sociedad diferencia a la religión en la medida en que delimita su ámbito como *sacrum* frente a todo aquello que no puede denominarse de esta manera. Pero Durkheim no ve en la distinción misma la forma de la religión, sino que busca en el ámbito de lo sagrado formas específicamente

1. Para el contexto sociológico contemporáneo cf. V. Krech y H. Tyrell (eds.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg, 1995; para el siguiente desarrollo de la sociología de la religión, H. Tyrell, «Religionssoziologie»: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), pp. 428-457.

2. Véase como obra principal de Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris, [5]1968 [*Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 2003]. Cf. además, sobre todo, «Détermination du fait moral», en Id., *Sociologie et Philosophie*, Paris, 1951, pp. 49-90.

religiosas. (Nos atenemos a esto, porque éste es el punto en el que nos separaremos de Durkheim.)

Algo similar es válido para la sociología de la religión de Max Weber. Weber evita fijar conceptualmente la esencia de la religión y se contenta, como punto de partida, con el interés por las «causas y efectos de un determinado tipo de actuar comunitario»[3] (lo que naturalmente significa que en esta pregunta uno no puede fijar algo, sino que se debe observar lo que la gente considera que sea la religión). El problema para Max Weber radicaba en la cuestión acerca de cómo el actuar humano está provisto de sentido cultural y cómo puede entenderse de esta forma. De esta cuestión se derivaba para él la pregunta acerca de cómo es posible que otros órdenes de vida, por ejemplo la economía o el erotismo, adoptasen esta función para cada uno de sus ámbitos. La religión misma parte de la distinción entre estados cotidianos y extra-cotidianos y encuentra diagnosticada en estos últimos una necesidad de formas (*Formenbedarf*) que recubre al mundo con significados religiosos suplementarios; luego, dentro de estas proliferaciones, genera una necesidad de racionalización (*Rationalisierungsbedarf*) propia[4]. También Georg Simmel realiza una distinción al comienzo —aquí entre «religioide» y religión—, que, del lado de la religión, posibilita poner de relieve formas de elevación a través de la delimitación[5]. La teoría de la religión de René Girard se atiene igualmente a una doble estructura de expansión y limitación. Esta teoría parte del supuesto de que el deseo se enreda a sí mismo en un conflicto mimético y que por eso mismo provoca la intervención de *interdits* religiosos que, por ser limitantes, aparecen como religión[6]. Debe ser simbolizado el mismo conflicto mimético, la peligrosa paradoja de que se lucha porque se posee el mismo deseo, y esto sucede bajo la forma de una víctima propiciatoria.

En esta enumeración no estamos tratando de discutir conocidos conceptos de sociología de la religión, ni mucho menos de ser exhaustivos. En este momento se trata de buscar ejemplos para la puesta en acto de la pregunta ¿en qué puede reconocerse la religión? Evidentemente se

3. Así en *Wirtschaft und Gesellschaft*, citado según la 3.ª ed., Tübingen, 1948, vol. I, p. 227 [*Economía y sociedad*, FCE, Madrid, 1993].

4. Para un breve resumen, véase el capítulo de sociología de la religión en *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., pp. 227 ss.

5. Cf. G. Simmel, «Zur Soziologie der Religion»: *Neue Deutsche Rundschau* 9 (1898), pp. 111-123; *Die Religion*, Frankfurt a.M., 1912.

6. Cf. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972 [*La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983]; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978 [*El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Salamanca, 1982].

no puede conducir al desplazamiento del problema teórico por medio de la intuición fenoménica. La paradoja de lo sagrado es el comienzo y final del análisis. Pues seguimos teniendo el problema: ¿cómo distingue un observador la religión de manera tal que pueda valer también para otros observadores y que pueda diferenciarse de las simples posturas de fe (¡de las que se trata!)?

Generalmente, el concepto tradicional de religión, concepto que también sigue la sociología, se basa en una relación con el ser personal del hombre[13]. Pero de esta manera se ata, si no quiere perder inteligibilidad y plausibilidad, a aquello que se dice, siempre y en todas partes, de los hombres; o al menos debe mantenerse en contacto con ello. Esta tradición «humanista» se compromete a sí misma por medio de la variación de aquello que quiere que se entienda como «hombre», y más aún por el hecho de que debe contar con una multiplicidad de ejemplares muy diferentes de la especie «hombre», resultando muy difícil ser justo con cada hombre individual en la construcción del concepto.

Si esta definición humanista del concepto de religión es dudosa, mucho más lo será la reducción de la religión a un fenómeno de la conciencia. La conciencia sirve a la exteriorización (¡debido a ello: fenómeno!) de los resultados de operaciones neurobiológicas y con ello a la introducción de la diferencia entre autorreferencia y heterorreferencia en el pilotaje de la experiencia y el actuar humanos. Pero la religión también debe cuestionarse esta diferencia en relación a su sentido mismo, o sea, debe ser capaz de concebir la unidad de esta diferencia como el origen de su capacidad de otorgar sentido. Esta diferencia no es una mera capacidad reflexiva de la conciencia; pues esto significaría a su vez transformar el ego (*Selbst*) de la conciencia en «objeto» y subsumirlo bajo conceptos como alma, espíritu, persona, para tratarlo como una cosa. Con el esquema de la conciencia (sujeto/objeto, observador/cosa observada) no se comprende bien la religión, ya que ella habita a ambos lados de esta diferencia.

En este centrarse en el hombre radica el motivo de que la sociología clásica de la religión no trate sobre la comunicación (o que a lo sumo lo haga de una forma muy exterior). Este déficit (si es que efectivamente es uno) será nuestro punto de partida para una nueva descripción de la tarea de una teoría sociológica de la religión. Pretendemos, dicho de otro modo, sustituir el concepto «hombre» por el concepto «comunicación» y con ello la teoría de la religión antropológica tradicional por una teoría de la sociedad. De la pregunta acerca de qué ventaja reporta

13. Cf. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1982.

esto nos ocuparemos detalladamente en los próximos capítulos. En este momento solamente se trata de indicar la radicalidad de este cambio de las metáforas, de esta nueva descripción.

En los intentos comentados hasta ahora por encontrar una respuesta a la cuestión de la esencia de la religión se muestran tendencias que amenazan con destruir su propio marco. Se revelan, como podría decirse con Jacques Derrida o con Paul de Man, como «deconstruibles». Son textos que socavan su meta declarada. Esto es válido sobre todo en relación a los recursos clásicos de la lógica y de la teoría del conocimiento. La sociología de la religión trata a las religiones como hechos sociales o como formas sociales con la pretensión de poder suministrar una descripción que no se encuentre atada a la religión. Pero ¿cuál es el lugar que ocupa esta descripción y cuál es su verdad en una sociedad que libera a la religión de las ataduras de la lógica y de la teoría del conocimiento a fin de posibilitarle la generación de meras formas? La fenomenología de la religión debe presuponer una premisa teórico-trascendental si no quiere simplemente confundir «fenómenos» con «hechos» y si no quiere malentender la paradoja de la «inter»subjetividad con la interobjetividad. Pero al mismo tiempo, existen en la misma sociedad religiones que por su parte hablan del «sujeto», que ponen en cuestión su autocerteza trascendental y que intentan reaccionar a la certeza del propio actuar con ofertas de sentido.

Si la religión, por su parte, construye formas mediante restricciones y exclusiones, ¿no es entonces religiosa toda explicación de la religión, ya que debe igualmente recurrir a un método de la restricción y exclusión? O, preguntando de otra manera, ¿puede existir una descripción científica de la religión cuando la religión, por su parte, reivindica el derecho de poder fundar la facultad de excluir formas (como «esto y no aquello»)? ¿Puede aún procederse aquí de forma causal y científica o debe recurrirse a teorías cibernéticas, las cuales dan preferencia a explicaciones circulares que descansan en la autoexclusión operativa del círculo? Y si la religión es un modo de observación paradójico, ¿cómo se explica entonces la generación de formas (= diferenciaciones) a las cuales pueden acoplarse más observaciones? ¿No se trata, en ambas preguntas, de la misma pregunta: de la relación con estados circulares, autorreferentes?

Tan pronto como alguien cree poder decir lo que es la religión y cómo puede diferenciarse lo religioso de lo no-religioso, puede venir otro en el instante siguiente que niegue ese criterio (por ejemplo la relación con el Dios existente) *y precisamente por ello reclamar una cualidad religiosa*. Pues ¿qué otra cosa más que religión habría de ser el hecho de que alguien niegue lo que otro tiene por religión? El problema no radica,

como podrían creer los wittgensteinianos, en una ampliación gradual de los «parecidos de familia» y tampoco (éste fue el punto de partida de Wittgenstein) en la imposibilidad de una definición atinada. Antes bien, la religión parece pertenecer a aquellos estados de cosas —pero esto debe plantearse aquí solamente como una suposición— que se denominan a sí mismos, que pueden darse a sí mismos una forma. Pero esto también quiere decir que la religión se define a sí misma y que excluye todo lo que es incompatible con esa definición. Ahora bien, ¿cómo es posible esto cuando se trata, por ejemplo, de otras religiones, de los paganos, de la *civitas terrena*, del mal? La auto-tematización es solamente posible con la inclusión de la exclusión, con la ayuda de un correlato negativo. El sistema solamente es autónomo cuando controla lo que él no es. Teniendo presente tal estado de cosas, la religión solamente puede definirse externamente bajo el modo de una observación de segundo grado, solamente como observación de su auto-observación, y no por medio de una esencia impuesta desde fuera.

II

Llamamos *sentido* al medio más general, no factible de trascenderse, para toda constitución de formas que pueden utilizar los sistemas psíquicos y sociales. El concepto de sentido se utiliza mucho y de muchas maneras desde hace más de cien años —*pollachos legomenon*, podría decirse con Aristóteles—[14]. Solamente parece ser claro que el concepto de sentido no puede aplicarse a las cosas. (No tiene sentido preguntar por el sentido de una rana.) Desde un punto de vista histórico, la semántica del sentido apunta por tanto al hecho de que debe sustituirse la descripción ontológica del mundo o someterse a una nueva descripción. Pero esto sigue sin aclarar lo que se quiere decir con «sentido». Queremos intentar subsanar esta polisemia mediante una distinción, a saber: la distinción entre medio y forma. Esta distinción debe disolver la pregunta formulada de manera insuficiente acerca del «sentido del sentido»[15].

Con el concepto de medio se establece que el sentido —al igual que la luz— no puede observarse[16]. Las observaciones presuponen formas distinguibles, y estas formas solamente pueden crearse en un medio y de

14. Cuando Aristóteles hace referencia al Ser.

15. *Sens du sens*; por ejemplo en L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie: essai*, Paris, 1996, p. 19, con el comentario «la signification ultime de toutes ces significations particulières» [la significación última de todas esas significaciones particulares].

16. Aquí se impone un comentario sobre la construcción gótica de las iglesias, cuya peculiaridad consiste en dejar entrar solamente luz quebrada, distinguible, *para conseguir,*

tal manera que otras posibles creaciones de formas queden, por el momento, proscritas. La imposibilidad de observar el sentido nos da una primera indicación de que esto podría tener algo que ver con la religión.

Todos los sistemas psíquicos y sociales determinan y reproducen sus operaciones exclusivamente dentro de este medio del sentido. Puede que existan irritaciones «carentes de sentido», pero incluso para ellas se buscan y se encuentran inmediatamente formas del sentido. De otra manera no podrían recordarse ni utilizarse para la inclusión de otras operaciones. Esta universalidad del medio que pertenece a un sistema es el reverso del punto de vista teórico-sistemático que sostiene que un sistema solamente puede operar con operaciones propias (y no en su entorno); o, dicho de otra manera, que es un sistema operativamente cerrado. Se puede chocar desde el interior con los límites de este medio; pero estos límites no poseen entonces la forma de una línea que pueda traspasarse, sino, utilizando la bella metáfora de Husserl, la forma de un horizonte[17]. Y de esta manera los sistemas generales productores de sentido se encuentran dados solamente como horizonte —desde luego, no como horizontes lejanos ni como una línea trazada en cualquier otro sitio, sino como implicación de retorno de cada una de las operaciones: como implicación de su capacidad de ser identificadas.

El sentido como medio no puede por tanto negarse. Cada negación supone —de otra forma no sería posible como operación— una determinación de lo negado, por consiguiente: sentido. La unidad de sentido y no-sentido posee a su vez sentido. Y esto, sin que para ello tengamos necesidad de un «criterio demarcador del sentido», nos conduce únicamente a la pregunta acerca de si este criterio mismo posee sentido o no. Si bien en el medio del sentido se puede llegar a la idea de que existen entidades, como por ejemplo las piedras, para las cuales el mundo no tiene ningún sentido. Pero esto puede valer también para los cerebros. El medio del sentido contiene por tanto una indicación sobre sus propios límites. Pero con esto a su vez se está diciendo que estos límites no pueden traspasarse con operaciones llenas de sentido. Se puede tocar el límite solamente desde el lado de dentro y mediante el sentido de la forma de un límite dejarse avisar que debe haber algo allí fuera[18].

de esta manera, que el medio-luz se vuelva visible. Esto podría entenderse como símbolo de que la religión intenta que el sentido se vuelva observable y capaz de ser descrito.

17. Cf., por ejemplo, E. Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, 1948, §§ 8 y 9, pp. 26 ss.

18. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, 1969, parece sostener lo mismo cuando determina la paradoja del sentido como sentido del *non-sens*, y cuando en el *non-sens* se topa con la reflexión del sentido como sentido («Le nom qui dit son propre sens ne peut être que *non-sens*» [El nombre que expresa su propio sentido no puede ser más que sin-

Por eso, en la vivencia psíquica y en la comunicación se pueden tratar las cosas que no tienen sentido de tal manera que pueda adjudicárseles, precisamente a ellas, una forma[19]. Esta forma simboliza entonces la incapacidad de ser utilizada en las siguientes operaciones; o también la necesidad de buscar otras posibilidades de incorporación. La tradición la denomina «paradoja». Si nuestro punto de partida conceptual es acertado cuando afirma que cada sentido determinado implica su propia negación, entonces no puede existir ningún sentido en el mundo cuya negación no pueda efectuarse. O, para formularlo con la jerga de las demostraciones de la existencia de Dios, no existe ningún sentido que posea la existencia como predicado necesario. El sentido solamente puede formularse de manera positiva o negativa. Si se tachase un lado de esta distinción, el restante también perdería su sentido. Esto nos conduce a la conclusión de que todo sentido (y por tanto también todo sentido último) puede afirmar su propia unidad solamente como paradoja: como la mismidad de afirmación y negación, de verdadero y no-verdadero, de bueno y malo, y de todas las determinaciones positivas y negativas que se nos ocurran. No existe, por tanto, una unidad sobre la cual pueda fundarse todo el resto. Todo lo determinable debe asumir la forma de despliegue de una paradoja, de la sustitución de la unidad de la paradoja por una distinción (que sea plausible de alguna manera, pero también relativa desde un punto de vista histórico) de identidades identificables. Aun en Hölderlin, para quien la respuesta ya no podía radicar en un Dios prescrito, se repite esta experiencia. Cuando, en pos de una unidad última, se intentan eludir las «escisiones en las que pensamos y existimos» y comunicarlo bajo la forma de poesía, solamente quedan formulaciones paradójicas[20].

En la forma —imparable, necesitada de resolución y suplemento— de la paradoja se conserva lo que ya sabemos del sentido: también la autorreferencia negativa se solidifica en una forma que dice algo, que

sentido], *op. cit.*, p. 84), pero después agrega: «Le non-sens [...] s'oppose à l'absence de sens en opérant la donation de sens» [El sinsentido se opone a la ausencia de sentido al aplicar la donación de sentido] (*op. cit.*, p. 89), y esta «ausencia» de sentido la denomina finalmente *sous-sens, insens*, «subsentido» (*op. cit.*, p. 111). [Cf. *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1994.]

19. Cf., en lo que respecta a un ejercicio diferente de la literatura, W. Menninghaus, *Lob des Unsinns: Über Kant, Tieck und Blaubart*, Frankfurt a.M., 1995.

20. Cf. para ello (con la documentación de la cita) B. Lypp, «Poetische Religion», en W. Jaeschke y H. Holzey (eds.), *Früher Idealismus und Frühromantik: Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Hamburg, 1990, pp. 80-111. Para la transición de una poesía (romántica) orientada al cosmos hacia una poesía auto y extrarreferente cf. también E. R. Wasserman, *The Subtler Language: Critical Readings of Neoclassical and Romantic Poems*, Baltimore, 1959.

simboliza algo, que declara algo como imposibilidad. Volveremos a ocuparnos de ello con más detalle. En este momento solamente se afirma que también las paradojas cobran realidad en la red del operar con sentido, y solamente aquí.

El sentido puede por tanto caracterizarse de manera muy formal mediante la afirmación de que solamente una cosa se encuentra excluida: el que algo pueda excluirse. Para llenar de contenido este juicio la literatura existente ofrece dos caminos que se corresponden exactamente con los dos principios para determinar el concepto de religión que habíamos tratado en la sección anterior. En ambos casos se debe partir del supuesto de que las operaciones con sentido aparecen como selecciones. Se puede decir que el mundo es complejo (para un observador) y que por tanto cada acoplamiento de elementos (= operaciones) se deja realizar solamente de manera selectiva, descuidando o rechazando otras posibilidades —posibilidades que aún resultan visibles en la operación y que dejan aparecer su selección como contingente—. El mundo sólo puede realizarse a sí mismo por medio de restricciones y de la utilización de tiempo[21]. O se puede analizar la aparición de formas con sentido en la tradición fenomenológica y constatar que todo ítem pretendidamente actual se encuentra dado bajo la forma de un núcleo de sentido que remite a otras múltiples posibilidades de actualización de sentido, y a su vez: en parte a cosas dadas simultáneamente, en parte a posibilidades de enlace. La distinción de estas dos posibilidades de descripción descansa sobre la distinción de objeto y sujeto. El teorema de la complejidad defiende un concepto del mundo objetivo (la parte contraria dirá: objetivista). La fenomenología se comprende a sí misma como análisis subjetivo (por tanto: subjetivista) de las acciones de la conciencia instauradoras de sentido. Pero si ambos puntos de partida arrojan el mismo resultado, se quiebra también la distinción objeto/sujeto sin haber sido cancelada en el «Espíritu»; o aparece en primer plano, precisamente como una distinción que se puede utilizar o no, dependiendo de adónde se quiera ir como observador.

Si se parte de una posición teórico-sistemática, por tanto de la distinción sistema/entorno, se impone el volver a llevar la diferencia clásica objeto/sujeto a una distinción de sistemas. Objetivo es aquello que se conserva en la comunicación. Subjetivo es aquello que se conserva en los procesos de la conciencia, que luego, a su vez, y de manera subjetiva, considerará objetivo aquello que se conserva en la comunicación, mien-

21. No, por consiguiente, como Espíritu, como sostenía Hegel. En la *Fenomenología del Espíritu*, en la introducción al capítulo VI, sostiene: «La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma».

tras que la comunicación, por su lado, margina como subjetivo aquello sobre lo cual no es posible llegar a un consentimiento. Este argumento no debe pretender validar una superioridad de la teoría de sistemas. El punto decisivo es que debe observarse a los observadores con ayuda de la pregunta (¡distinción!) de qué distinciones son las que utilizan.

En vista de ello, tomemos nuevamente el concepto de sentido. Dejando de lado sujetos, objetos y referencias del sistema, se lo podría determinar con una distinción puramente teórico-modal, la de realidad (actualidad) y posibilidad (potencialidad), a saber: como concepto para la unidad exacta de esta distinción. Pues el sentido posee entonces algo (sea lo que sea) cuando en la vivencia o comunicación actual (en aquello que sucede) se remite a otras posibilidades; y de tal manera que sin esa remisión la actualidad como actualidad plena de sentido no sería posible. El sentido es, según ello (y de nuevo: para un observador que distingue de esa manera), la unidad de la diferencia de realidad y posibilidad.

La forma lógico-modal de lo posible se adecua para determinar con más exactitud lo que se quiere significar con «medio». Las posibilidades están relacionadas entre sí de manera laxa. Cuando se actualiza una de ellas no se sigue de ello sin más que también se realicen otras[22]. Pueden existir condicionamientos que hagan que las conexiones sean más o menos probables hasta llegar a la exclusión de toda otra posibilidad, lo que luego se le aparece a un observador como necesidad. Sin perdernos aquí en los problemas lógico-modales que se puedan agregar, sostenemos que sobre este fundamento se puede operar con la distinción entre acoplamiento laxo y fuerte. Tomando una sugerencia de Fritz Heider[23] (formulada sobre todo para el caso de los medios perceptores), podemos describir un medio como la unidad de la diferencia de acoplamiento laxo y fuerte. Esto requiere una aclaración.

Fragmentos de sentido disponibles en grandes cantidades y acoplados con laxitud (por ejemplo, las palabras) sirven como sustrato medial. En el proceso de selección de sentido, que lo presupone, se acoplan en formas fijas (cosas perceptibles, expresiones inteligibles). Sólo de este

22. En este ámbito evitamos por ello la formulación «saber», la cual se utiliza a menudo en dispositivos teóricos similares; así «saber implícito» en M. Polanyi, *Implizites Wissen*, Frankfurt a.M., 1985, o «saber de trasfondo» (para el mundo de la vida) en J. Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M., 1992, pp. 37 ss. [*Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, [4]2005, pp. 83 ss.].

23. Cf. «Ding und Medium»: *Symposion* I (1926), pp. 109-157. Esta distinción recibió nuevo aliento de vida por la traducción inglesa de este ensayo en *Psychological Issues* 1/3 (1959), pp. 1-34. Cf. también K. E. Weick, *Der Prozeß des Organisierens*, Frankfurt a.M., 1985, especialmente pp. 163 ss., 271 ss.

lado de la distinción «acoplamiento laxo/fuerte» la misma se vuelve capaz de servir de acoplamiento (en nuestros ejemplos: solamente se pueden ver cosas, solamente se pueden seguir o responder comunicaciones inteligibles). Pero como *todo* acoplamiento debe elegir una forma, debe realizar una distinción, se regenera simultáneamente en todo operar con sentido el medio de las otras posibilidades y, finalmente, ese borroso estado del mundo que ya no excluye nada. Siempre queda un resto de algo no dicho, de modo que todo lo que se determina sigue siendo deconstruible[24]. Cada distinción crea un entorno para sí[25] en el cual pueden introducirse nuevas distinciones. En la teoría literaria se formula un pensamiento similar con el concepto de la «intertextualidad» a fin de expresar que en todo aislamiento de los textos, por ejemplo en la clausura artística, siempre está interviniendo una remisión a otros textos, por lo que todo texto se deja llevar por referencias que no pueden clausurarse —lo que sería luego válido para un análisis crítico-literario de los textos sagrados y que debería ser negado por éstos—. El sentido es desplazamiento, es *différance* (Derrida), es *unlimited semiosis* (Peirce), y sin embargo, en cada actualización, hay que poder creer que en algún lugar puede hacerse un alto, porque al fin y al cabo uno está seguro de que el proceso continúa.

A esto corresponde la disolución de todas las determinaciones ónticas en relaciones temporales. Capacidad de acoplamiento también significa: que toda actualización debe adoptar la forma de un suceso, el cual vuelve a extinguirse con la actualización. Las formas deben por tanto —pero esto no las salva para siempre— adoptar la forma de una estructura (que pueda reconocerse). Así pues, para el medio del sentido y para todos los medios derivados (la lengua, por ejemplo) rige una ley férrea: lo no utilizado es estable; lo utilizado, por el contrario, inestable. La gran ventaja de esta solución es que a los sistemas que cuentan con ella les posibilita adaptarse de manera transitoria a situaciones transitorias. De esta manera pueden aventurarse en un entorno más complejo y temporalmente inestable. Aunque ajustados al entorno, no quedan adheridos a él. Y esto solamente es otra formulación para la diferenciación y la autonomía operativa.

La unidad del medio (como unidad del acoplamiento laxo y fuerte) se muestra por tanto en el tiempo. La actualización (incluyendo la reactualización) de formas sirve al mismo tiempo a la reproducción del

24. Para esta posición tan difundida hoy en día, cf. por ejemplo J. Culler, *Framing the Sign: Criticism and its Institutions*, Oxford, 1988.

25. Siguiendo la formulación de E. Meyer, «Der Unterschied, der eine Umgebung schafft», en Ars Electronica (ed.), *Im Netz der Systeme*, Berlin, 1990, pp. 110-122.

sustrato medial. Las palabras se recuerdan cuando se utilizan con la frecuencia suficiente, cuando, por tanto, vuelven a arrojar en las oraciones el mismo y diferente sentido. El medio puede, por consiguiente, reproducirse solamente como unidad de su distinción; pero es igualmente claro que esto sólo puede suceder de un lado, del lado de la distinción que puede utilizarse operativamente.

Incluso cuando el sentido pueda actualizarse en el momento de la operación que utiliza sentido, el medio, como tal, permanece invisible. El medio como tal, esto quiere decir: la unidad de la diferencia de acoplamiento laxo y fuerte, y la unidad de la diferencia de realidad y posibilidad. En el operar actual, que determina formas, se reproduce ciertamente el medio; pero siempre y únicamente bajo la forma de una potenciación de lo que acaba de excluirse o bajo la forma del recuerdo de otras posibilidades combinatorias de formas. Cada determinación, también la determinación «solamente posible», la «improbable», la «imposible», tiene lugar como determinación a partir de un *unmarked space*, el cual se reproduce de este modo. Incluso cuando se otorga al medio la denominación de «sentido» o al *unmarked space* la denominación «mundo», este otorgamiento semántico de forma sucede dentro del ámbito operativo denominado de este modo. Utiliza una palabra, eventualmente un concepto, que se distingue de muchos otros. Y se embarca así en esta distinción que no puede nombrar en la acción misma de distinguir.

Si se denomina al sentido como medio, entonces se denomina al sentido como una categoría que no es posible negar. Pues una negación sería una denominación que supondría a su vez por su lado un medio, por tanto un medio del sentido más general. La negación del sentido desembocaría en una «contradicción performativa». Cuando se describe algo como «carente de sentido», debe suponerse por tanto que existe otro concepto diferente al «sentido». Pero el lenguaje mismo ofrece ayuda para este problema. Posibilita, cuando se utiliza el medio del sentido, distinguir entre «pleno de sentido» (*sinnvoll*) y «carente de sentido» (*sinnlos*). Pero esto nos deja frente al problema de tener que aclarar qué se puede estar queriendo decir con «pleno de sentido».

Siguiendo una propuesta de Alois Hahn, se puede relacionar el sentimiento de carencia de sentido y la búsqueda de sentido pleno con la autodescripción de sistemas psíquicos o sociales[26]. Con ello se supone

26. Cf. A. Hahn, *Sinn und Sinnlosigkeit*, en H. Haferkamp y M. Schmid (eds.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt a.M., 1987, pp. 155-164. Cf. también G. Lohmann, «Autopoiesis und die Unmöglichkeit von Sinnverlust: Ein marginaler Zugang zu Niklas Luhmanns Theorie 'Sozialer Systeme'», en *ibid.*, pp. 165-184.

que la identidad de los sistemas se designa con autodescripciones, que se designa algo, por tanto, que en el sistema debe tratarse como no intercambiable. Aquí hay estructuras en juego en las cuales se quiebran lo «pleno de sentido» y lo «carente de sentido». En el caso del sistema religioso se debe por tanto prestar atención a los contenidos de fe propuestos si lo que se quiere es reconocer aquello que no tiene sentido para este sistema. Desde luego, esto no cambia nada en el hecho de que este mismo juicio actualiza sentido y que no podría ser de otra forma. Y quizá aquí estemos sobre la pista de un problema que toca las raíces de la comunicación religiosa.

La transición del discurso con sentido al discurso pleno de sentido posee desde luego sus riesgos y costes con los cuales la religión ha tenido que hacer amargas experiencias: ella fija lo pretendidamente pleno de sentido de la interpretación, de la redescripción, de la nueva descripción. Con ello se expone la temática religiosa plena de sentido a los caprichos del tiempo. Aunque las interpretaciones y nuevas descripciones generan siempre simultáneamente continuidad y discontinuidad, es decir, continuidad a través de la discontinuidad. Pero con eso se transforman las formas de fe que aún son posibles. Devienen por ejemplo «textos», que pueden interpretarse; textos que pueden llenarse con sentido nuevo, actual. Para esto es útil una versión escrita del texto, pero la distinción escrito/oral no nos ofrece la comprensión decisiva. Antes bien, la validez que el texto posea para la fe depende de una continua *redescription*[27]. Solamente en este sentido el texto, para expresarlo metafóricamente, puede ser un texto vivo y seguirlo siendo. Pero las *redescriptions* son comunicaciones que solamente son posibles retrospectivamente y que dejan al creyente en la incertidumbre acerca de qué cosas se describirán de otra manera en el futuro. Se intenta, como es sabido, ayudarle con la distinción entre partes esenciales del texto y partes irrelevantes. La tesis de que el texto posee solamente un sentido simbólico tiene una función similar. Pero de esta manera no puede apuntalarse con efectividad el riesgo de una comunicación que se pretenda plena de sentido; pues no radica en la dimensión de la cosa sino en la dimensión temporal. La fijación de la religión como texto abre un ámbito de la sensibilidad que también puede utilizarse contra la religión.

Que después de estas reflexiones previas debamos buscar la religión en el ámbito de formas del medio del sentido no necesita más aclaraciones. Pero con esto aún no se ha decidido nada sobre qué distinciones

27. Preferimos *redescription* porque con ello no nos vemos obligados a distinguir continuamente entre redescripción (*Wiederbeschreibung*) y nueva descripción (*Neubeschreibung*), una distinción que posee su problemática propia.

son específicas de la religión (para diferenciarla del resto del mundo) y qué le posibilita rechazar lo «carente de sentido» y construir un puente desde la vida carente de sentido hacia la plena de sentido. Y cuando se pregunta por distinciones, se pregunta por aquel que las hace, por el observador. La pregunta sería entonces: ¿quién es el observador de la religión? Los teólogos quizás ofrezcan la sorprendente respuesta: Dios. ¿Para no ser ellos mismos? Y ¿deberíamos creerles?

III

En el siguiente paso tendremos que preguntarnos cómo es que el mundo genera distinciones. ¿Por qué y cómo se configura esa curiosa forma asimétrica, en la cual un lado se encuentra a disposición de las operaciones capaces de acoplamiento mientras que el otro opera de forma necesaria precisamente permaneciendo no-marcado? Y, además, ¿qué sucede con el mundo mismo si éste permite, como en el relato de la creación, que se realicen distinciones? Cielo y tierra. ¿Y por qué ese comienzo y no otro cualquiera? ¿Por qué comienza con una clasificación, esto es: con una distinción del ser irreflexivo? ¿Porque solamente de esa manera el que realiza la distinción puede evitar su propio ingreso en ella?

En primera instancia habíamos trabajado con la respuesta de que es un observador el que realiza la distinción. Y que por tanto se debe observar al observador si se quiere saber qué distinción realiza y cómo especifica sus medios para el sentido. Pretendemos conservar esta terminología, pero debemos entonces aclararla en un proceso de autoaplicación, pues se trata de un concepto autológico. La distinción entre observador y distinción es ella misma una distinción, y la pregunta sería entonces ¿quién es aquí el observador? O, más exactamente, ¿cómo tendría que estar conformado un observador para que esté en la posición de distinguir entre sus distinciones y él mismo? George Spencer Brown choca igualmente con este problema en su intento por desarrollar un cálculo a partir de la orden *draw a distinction*, problema que las preguntas del álgebra y la aritmética sólo pueden tratar con un operador, y lo disuelve en la identidad[28]. Esto no implica, no obstante, que

28. Cf. *Laws of Form*, reimpr. New York, 1979, p. 76: «Un observador, desde que distingue el espacio que ocupa, es también una marca. [...] Ahora vemos que la primera distinción, la marca y el observador, no son solamente intercambiables, sino que, en la forma, son idénticos». Cf. también (muy cerca de Spencer Brown) L. H. Kauffman, «Self-Reference and Recursive Forms»: *Journal of Social and Biological Structures* 10 (1987), pp. 53-72: «Al menos una distinción se encuentra implicada en la presencia de la auto-

se bloquee la posibilidad de seguir preguntando. Pues para todos los análisis teórico-diferenciales la identidad resulta un concepto bastante intranquilizador.

Continuamos el avance con la reflexión de que las operaciones en general, y las observaciones en particular, no son posibles como sucesos únicos, sino que presuponen redes de recursos con cuya ayuda se reproducen y con ello, al mismo tiempo, delimitan ese contexto de reproducción contra un entorno que no aporta operaciones, sino solamente recursos e interferencias. Este punto de partida remite a la configuración de sistemas, y más exactamente, a la configuración de sistemas operativamente clausurados, autopoiéticos, que entre otras cosas pueden ser capaces no solamente de autodiferenciarse, sino que además pueden distinguirse de su entorno. La distinción entre sistema y entorno se duplica a sí misma; y esto, como resulta de nuestras premisas, de aquel lado que dispone de capacidad de acoplamiento —del lado del sistema—. En la terminología de Spencer Brown se trata de una *re-entry* de la forma en la forma y con ello de aquel procedimiento enigmático que al final del cálculo muestra que él ya estaba presupuesto al comienzo[29].

Para aclarar lo que ha sucedido con esto: a la tautología de la distinción que se distingue a sí misma le hemos colocado otra distinción por debajo, a saber: la de sistema y entorno. Con ello, el mundo sigue siendo el «en-que» (*Worin*) de este suceso: el estado no marcado por esta o aquella distinción, el que constituye el otro lado para cualquier marcación. La sustitución por otra distinción no se puede fundamentar lógicamente; pero el que no lo quiera hacer de la manera propuesta, debe hacerlo de otra manera si no quiere quedar atrapado en la paradoja de la tautología (lo distinto es lo mismo). La operación de la sustitución no es una operación lógica; pero es compatible con el mundo. Y se la puede reconocer por sus frutos.

La identidad del observador «marcado» es por tanto la identidad de un sistema. Esto, de todas formas, no debe conducir a la conclusión precipitada de que el sistema solamente observa su entorno. En qué medida esto es válido para los animales y en qué medida también para las percepciones humanas es algo que podría discutirse; pero la compleja arquitectura teórica en la que nos hemos embarcado nos

rreferencia. El yo aparece, y una indicación de ese yo puede verse como separada del yo. Cualquier distinción incluye la autorreferencia de 'aquel que distingue'. Por tanto, la autorreferencia y la idea de distinción son inseparables (y por ello conceptualmente idénticas)» (p. 53).

29. *Ibid.*, pp. 56 s., 69 ss.

protege de esa conclusión falsa. El observador puede, como conciencia o como sistema social, orientarse según la distinción de sistema y entorno inscripta en su interior, según, por tanto, la distinción de autorreferencia y heterorreferencia; y debe hacerlo (aunque produzca todas las referencias internamente), porque de lo contrario confundiría continuamente los estados propios con los del entorno y no podría siquiera dejarse irritar por el entorno; tampoco podría, según eso, aprender. Precisamente cuando se trata de un sistema operativamente clausurado que no puede alcanzar ni contactar el entorno con ninguna operación propia, precisamente allí la supervivencia (= continuidad de la autopoiesis) depende totalmente de la distinción disponible internamente entre autorreferencia y heterorreferencia, la cual dirige los procesos de aprendizaje. Sean cuales sean las estructuras que se construyan con ello, permanece el condensado interno, la construcción[30]; y existen suficientes ejemplos de cómo las construcciones no se conservan y los sistemas se condenan a sí mismos a perecer por medio de su propia (¡sí, propia!) construcción. Un ejemplo actual es la construcción estatal y económica del socialismo comunista. Por otro lado, sin embargo, la autodeterminación (autoorganización) mediante la distinción de autorreferencia y heterorreferencia es una condición indispensable para la evolución selectiva. Todas las formas superiores de la conciencia y toda comunicación social se encuentran ancladas en ella. Ninguna sociedad se habría puesto nunca en funcionamiento si no hubiese aprendido a distinguir entre palabras (autorreferencia) y cosas (heterorreferencia).

Comparada con el mero distinguir, la operación que toma algo designado desde el *unmarked space* del mundo y, de esta forma, lo distingue del ámbito no-marcado del mundo —a diferencia, por tanto, de esta forma normal del distinguir—, la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia posee la ventaja significativa *de ser capaz de conectarse a ambos lados*. El sistema puede observar que observa[31]. Puede realizar secuencias de observación en relación con el entorno, pero también consigo mismo. Puede cruzar continuamente de aquí para allí, traspasar, por tanto, el límite yo/extraño y regresar, *sin por eso perder la orientación*. La *law of crossing* de Spencer Brown *no* resulta válida bajo esta condición excepcional[32]. Se puede, entonces, bajo esta con-

30. Cf. también N. Luhmann, *Erkenntniss als Konstruktion*, Bern, 1988.

31. Éste fue el punto de partida de la *second order cybernetics*. Cf. para ello la entrevista con Heinz von Foerster en *Cybernetics and Human Knowing* 4 (1997), pp. 3-15.

32. Postula: «The value of a crossing made again is not the value of the crossing» [El valor de volver a hacer un cruce no es el mismo que el del cruce] (*op. cit.*, p. 2). O dicho de otra manera: los lados no pueden especificarse recíprocamente; no puede llevarse

dición, utilizar especificaciones incluidas de forma externa para comprender mejor los estados propios (por ejemplo las posibilidades de movimiento propio). Y se puede, a la inversa, tener en cuenta una modificación de los estados propios cuando se realiza la experiencia de que el entorno muestra entonces otros lados. Solamente bajo esta condición fuertemente limitante se debería hablar de información y de procesamiento de la información —información en el sentido de Bateson, entendida como *a difference that makes a difference* [una diferencia que constituye una diferencia].

Habíamos sustituido el concepto clásico de sujeto por el concepto de observador para dejar claro que las operaciones que producen y reproducen al medio del sentido se llevan a cabo en el mundo real y no en una esfera trascendental fuera de la realidad. Esto tiene, por cierto, consecuencias para el concepto de realidad. La realidad deviene con ello una construcción retórica, se transforma en *conformity to orthodox practices of writing and reading* [conformidad con prácticas ortodoxas de escritura y lectura][33]. Con esta forma la comunicación cuenta con la posibilidad de construir un concepto que haga frente a la realidad —sea ideal, sea subjetivo.

Pero ¿dónde queda el observador que utiliza esta distinción de autorreferencia y heterorreferencia para compensar la «pérdida de realidad» generada por la clausura operativa? Después de todo lo que hemos dicho, sería cometer un error lógico muy simple el tener al «auto» de la autorreferencia por el observador mismo. La filosofía del sujeto ha sufrido sus decepciones con este supuesto y no necesitamos volver a repetirlas[34]. El observador es la unidad de la diferencia de autorrefe-

algo al otro lado, sino que se debe, cuando se quiere acumular o corregir información, permanecer del lado interno de la forma. Únicamente cuando el otro lado permanece indeterminado como *unmarked state* vale también la *form of cancellation*.

33. Así R. H. Brown, «Rhetoric, Textuality, and the Postmodern Turn in Sociological Theory», en S. Seidman (ed.), *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge, 1994, pp. 229-241, cita, p. 229. Véanse también los artículos bajo el título «The rhetorical construction of social reality». Desde ya podemos indicar el hecho de que la religión puede utilizar esa construcción retórica del concepto de realidad para establecer su código inmanente/trascendente.

34. Véase para esto la distinción de la duda cartesiana, que dirigiéndose a la autocerteza del «yo» pensante encuentra que es algo que también puede allanarse mediante la autodenominación, y la «gran duda» de la religión budista en K. Nishitani, *op. cit.*, pp. 55 ss. Pero no se debería pensar solamente en Descartes. Conceptos como *spirit* en Berkeley y *pour-soi* en Sartre se refieren a la conciencia que es consciente de su operar consciente, pero que todavía no es objeto para sí misma, por tanto, no es conocimiento. Cf. G. Berkeley, *Of the Principles of Human Knowledge*, Part I, II, citado según la edición de la «Everyman's Library», London, 1957, p. 114, en el capítulo «Mind, spirit, soul or myself»: «By which words I do not denote any one of my ideas, but a thing entirely distinct

rencia y heterorreferencia. No puede por tanto nombrarse a sí mismo. Permanece invisible para sí mismo.

E igualmente el mundo, que para él hacía las veces de unidad de la diferencia entre sistema y entorno. Todo el aparato de observación del distinguir de manera doble y con capacidad de definir se encuentra empotrado en el *unmarked space* del mundo, desde el cual el observador observa. En ello no cambia nada por medio de esta adquisición de la evolución, el «sentido», que es quien primero posibilita la conciencia, la sociedad, el lenguaje, la cultura (¿y podríamos decir ya la religión?). Se puede conceder que la intención hacia la observación de la unidad de la diferencia continúa siendo posible y que hace sentido en el mundo-sentido (*Sinnwelt*). Pero este sentido adopta la forma de la paradoja, la forma de la paradoja básica de la mismidad de lo diferente.

IV

Hemos observado lo inobservable del mundo y del observador. Con ello hemos comenzado a observar la religión. Esto requiere, sin embargo, algunas precisiones. Nuevamente debemos distinguir distinciones.

La distinción observador/mundo se distingue de la distinción observador/observado. Esta distinción desemboca en la distinción inobservable/observable, con la cual el mundo (no se sabe quién, no se sabe cómo) se observa a sí mismo. Un observador puede observar que un observador observa y cómo lo hace. Existen sin lugar a dudas observaciones observables de segundo orden. Sea cual sea el orden: la operación de observación avanza de lo inobservable a lo observable. La instrucción de Spencer Brown *draw a distinction!*[35] es la indicación para el cruce de *esta* frontera. Una primera distinción de este tipo no puede evitarse en ningún plano de la observación; ni tan siquiera cuando se observa al observador y tampoco cuando uno se observa a sí mismo como observador. Dicho de manera más sencilla: la operación de la observación es inobservable para sí misma. Utiliza una distinción. Una distinción

from them, *wherein they exist*, or, which is the same thing, whereby they are perceived» [No denoto por medio de estas palabras ninguna de mis ideas, sino algo totalmente distinto a ellas, en lo que existen, o, lo que es lo mismo, a través de lo cual son percibidas]. Para Sartre: *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, [30]1950, pp. 115 ss. [*El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Alianza/Losada, Madrid, 1984]. También la sociología de la religión, desde Simmel hasta Luckmann, había conectado siempre la religión con la conciencia subjetiva y con ello había supuesto una conciencia consciente de sí misma.

35. [¡Establezca una distinción!] *Op. cit.*, p. 3.

cuya asimetría sostiene y esconde *su* asimetría. El observar se mueve dentro, y no fuera, de su distinción. Para todo observar es válido: *Distinction is perfect continence*[36]. El observar mismo es, sin embargo, el tercio excluso, la unidad de la distinción que no es distinguible en la distinción misma. Se necesita, dicen, un «punto ciego». O en lenguaje teórico-trascendental: lo inobservable de la observación es la condición de posibilidad de la observación, la condición de todo posible acceso a los objetos.

Cuando se observa al observador como observador (y no como cosas; como «sujeto» y no como «objetos») debe cargarse en ambos niveles. El observador de segundo orden puede observar como observador (y no como una cosa) al observador de primer orden solamente cuando ve que este observador no ve que él no ve lo que no ve. Esto se puede *formular* (observar) solamente con la ayuda de negaciones. Pero precisamente esto es lo que no hace justicia al estado de cosas. Pues la operación de la observación *opera* (también cuando niega) libre de negaciones. Hace lo que hace. En ello radica su realidad.

Estos resultados quizás puedan formularse de manera tradicional como la libertad del otro observador, o como el tipo de norma de respeto ante la cual decide, o como la «infinitud interior» del sujeto. Uno se encuentra entonces cerca de la moral. Y ante la necesidad de proveerse de restricciones. Pero estas formulaciones ya están utilizando convenciones de imputación y aciertan solamente con los sistemas psíquicos, pero no con los sociales (que incluimos siempre cuando hablamos de observadores). Desde aquí podríamos por tanto obtener solamente conceptos de religión específicos de la cultura y de la historia, cuyo derecho no ponemos en duda, pero queremos permanecer abiertos a otras posibilidades.

En este ámbito de lo inobservable, en el cual el observar y el mundo no pueden distinguirse como presupuestos del observar (en el *unmarked state*, por tanto), barruntamos el punto de partida de los problemas que serán tratados como formas del sentido de la religión y que luego serán expuestos a la evolución. Esta suposición aún no posee un contenido específico. Pero se encuentra asegurada mediante nuestro análisis del medio del sentido. Pues este medio ofrece exactamente esa capacidad excedentaria que estamos buscando. También lo inobservable —no hay otra manera de actuar aquí— puede empotrarse como sentido en las operaciones, pues el sentido no tiene posibilidades de exclusión. Se puede dar a aquello que permanece inaccesible la forma de la negación o, con exigencias lógicas mayores, la forma de la paradoja. Se lo puede definir, siendo siempre conscientes de que la definición

36. [La distinción es la continencia perfecta] S. Brown, *op. cit.*, p. 1.

no roza lo que se intenta definir, y acaso a partir de ello se desarrolle una comprensión de los símbolos que refleje exactamente y de manera precisa esta inadecuación. Formulado con los conceptos de la cibernética más antigua se trata del problema de la *requisite variety*[37], y el punto de partida para cada solución parece radicar en el intento de controlar un misterio por medio de otro.

Para ello no existe naturalmente ninguna instrucción segura y únicamente válida. La mayoría de estas posibilidades nos proveen de un preconcepto para los análisis de evolución de la religión. En este momento solamente sostenemos que el bloqueo estructural del observar que yace en el observar mismo puede incluirse en el cosmos del sentido como factor de irritación, como exigencia *par excellence* de donación de sentido. La religión tiene que ver con esta inclusión de lo excluido, con esta presencia material, luego local, luego universal, de lo ausente. Pero todo eso que aquí y en otros sitios se piense y se diga de la religión y de su análisis sociológico solamente puede ser una cifra de aquello que se quiere decir.

V

En este momento nos vuelve a ayudar un concepto de Spencer Brown, a saber: el concepto límite de su cálculo, el concepto de *re-entry*. De la *re-entry* se puede hablar en relación a distinciones muy diferentes. Más arriba habíamos hablado de la posibilidad de una *re-entry* de la distinción entre sistema y entorno en vista al sistema[38]. En el caso de la religión se trata, por el contrario, de una *re-entry* de la distinción observable/inobservable en vista a lo observable.

El simple observar exige únicamente cruzar la frontera que distingue aquello que se quiere definir de todas las demás cosas. Esta frontera no existe antes, surge en la medida en que se la cruza. La distinción debe ser un momento de la operación (de lo contrario no se podría definir nada y diferenciarlo de otra cosa), pero no debe marcarse como forma. Esto es diferente en el caso de una *re-entry*, pues esta operación solamente puede llevarse a cabo cuando se define la distinción, la cual vuelve a ingresar en su ámbito autocreado. En la terminología de Spencer Brown el *cross* (indicación de cruzar) debe utilizarse como *marker* (definición de la forma)[39]. Y esto puede hacerse sin utilizar el *marker* para cruzar.

37. Cf. W. R. Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, London, 1956, pp. 206 ss. Cf. Íd., «Requisite variety and Its Implications for the Control of Complex Systems»: *Cybernetica* 1 (1958), pp. 83-99.
38. Véase *supra*, sección III.
39. *Op. cit.*, pp. 64 s.

Las condiciones llenas de presupuestos matemáticos (la prehistoria operativa en el cálculo) de esta posibilidad de una *re-entry* es algo de lo que no nos ocuparemos. Más importante resulta la forma de la operación que se posibilita. La *re-entry* es una operación paradójica, ya que utiliza dos distinciones como si fueran una misma cosa y deja que la distinción *cross/marker* se vuelva ambivalente; pero es al mismo tiempo una operación que se diferencia del espacio imaginario que presupone. El espacio es dividido por la distinción, y por ello, como unidad, se torna inobservable. Esta distinción se marca como forma; como forma con dos lados. Entonces la distinción se copia de un lado de la forma; y precisamente para ello debe ponerse por debajo el espacio imaginario que le concede al espacio dividido aquel automovimiento (o capacidad de definirse a sí mismo). Quizás debería decirse que este espacio imaginario solamente surge con la ejecución de la *re-entry*. Pero como siempre, la especificidad de la operación se encuentra garantizada mediante la especificidad de la distinción —de ésta y de ninguna otra—, con la cual se lleva a cabo.

La descripción de la *re-entry* que es fiel a su nombre suscita la impresión de que primero debe realizarse la distinción de partida y luego llevarse a cabo, en ella, la *re-entry*. Primero debe levantarse el escenario sobre el que se representará la obra; y debe permanecer separado del espacio que ocuparán los espectadores, de tal manera que quede claro dónde ubicar la realidad y dónde la realidad fingida. Pero luego, sobre el escenario, se puede representar el engaño, la equivocación, lo inobservable. Y el espectador mira y comprende la diferencia (representada) entre verdad y engaño como realidad cuando prescinde del hecho de que ella misma es en verdad un engaño. Solamente por medio de una *re-entry* a la que se le impide autoanularse logra el teatro simbolizar el mundo[40]. Pero si esto es así, ¿no se puede proceder del mismo modo a la inversa y darle la primacía a la forma en la forma? ¿No se le añade, podría suponerse, la distinción de partida como marco del marco cuando ya no es suficiente con el mundo como él se representa, por ejemplo, con la distinción sagrado/profano? ¿No se puede proyectar hacia fuera una distinción en una especie de *framing up*, de tal manera que se contenga a sí misma?

Las preguntas de este tipo poseen un doble rango. Quizás la construcción de un cálculo matemático tenga aquí prioridades diferentes a la evolución sociocultural. Que podemos, es más, que debemos mantenernos abiertos a esta pregunta es algo que se encuentra predeterminado por el concepto de la observación como actividad de distinguir. Pues observar no significa copiar estructuras del mundo ya dadas (lo que se

40. Cf. para esto D. Roberts, «Die Paradoxie der Form: Literatur und Selbstreferenz», en D. Baecker (ed.), *Probleme der Form*, Frankfurt a.M., 1993, pp. 22-44.

podría efectuar con éxito o fracaso) ni tampoco producir algo análogo (lo que, según el modelo y objetivo, podría salir bien o mal). Observar es la producción de la capacidad de acoplamiento mediante el distinguir; y luego la capacidad de seguir adelante y la complejidad alcanzable deciden acerca de la fecundidad del comienzo. Para nuestros propósitos basta en un primer momento con ver el problema y evitar las decisiones previas por una u otra secuencia.

Pero concentrémonos en el caso presente. Se trata, de esto partimos, de la distinción observable/inobservable. Posteriormente pueden agregarse otras distinciones, pero esto depende de cómo se desarrolle el campo de observación de la religión; se debe comenzar con la distinción observable/inobservable. La distinción no permite que se cruce (provechosamente) la frontera de lo que posee sentido. Si se cruza, entonces rige la *law of crossing* con la *form of cancellation*. Si se regresa, uno está ahí como si no hubiese sucedido nada[41], pues el observar solamente puede tener lugar del lado de lo observable (incluso cuando existe sólo este lado, porque el otro también existe). Tampoco se trata de hacer que lo inobservable se vuelva observable, de copiarlo, describirlo, etc. Esto sería simplemente una falla en las categorías, o sea, un paso hacia otro tipo de distinción. Después de todo, solamente puede tratarse de la *re-entry* de la forma en la forma, esto es: de la *distinción* en lo que ella distingue. Con otras palabras: en lo observable (¿en qué otro lugar si no?) debe hacerse observable la *diferencia* entre observable/inobservable. No se trata de un lado u otro de esta distinción, sino de su *forma*: de la distinción misma.

Debido a que con frecuencia la religión da cuenta de sí misma de manera insuficiente, resultaron necesarias estas reflexiones previas, a fin de llegar al siguiente resultado: las formas del sentido se viven religiosamente cuando su sentido remite a la unidad de la diferencia de observable e inobservable y cuando encuentra una forma *para ello*. La religión nada tiene que ver con una «crisis del sentido», algo que existe como tema desde hace apenas cien años. En temas como «pérdida del sentido», «pérdida de la identidad», «pérdida del mundo» se trata solamente de dolores fantasmales[42] que siguen a las grandes amputaciones históricas —como el asesinato del rey y el vaciamiento y sustitución de la casa real por escuelas, fábricas y oficinas—; y si esto es acertado, sería

41. La literatura religiosa, sobre todo de procedencia budista, refiere a menudo exactamente lo opuesto: después del regreso de una experiencia religiosa de disolución, las cosas del mundo *ya no son las mismas que antes*. Por consiguiente, es justamente en este lugar lógico en el cual la religión llama la atención acerca de su prestación propia.

42. Así G. Hernes, «Comments», en P. Bourdieu y J. S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder/New York, 1991, pp. 125 s.

insolente para con la religión ocuparse de ello. La religión tampoco concibe al sentido como una «necesidad» que deba satisfacerse. Ella no existe para dotar a una «búsqueda del sentido» de probabilidades de éxito. Éstas siguen siendo determinaciones antropológico-funcionales. Tampoco se trata del problema que ocupa a Jacques Derrida: que una utilización del signo no puede repetirse y por tanto no puede tener referencia alguna que subsista de una situación a otra; y que la metafísica de la presencia del ser, por consiguiente, nos ha engañado. Acaso sea efectivamente así, acaso el tiempo cambie todas las cosas y exija continuamente nuevas inscripciones; o acaso toda *différence* sea, en última instancia, corrimiento de la diferencia, por tanto *différance*, y toda resistencia pueda deconstruirse. Acaso sea así, pero solamente disuelve la vieja y sacrosanta alianza entre religión y cosmología o entre teología y metafísica ontológica, *sin que pueda impugnarse el que esto también haya sido religión*. Porque esto conduce únicamente hasta la pregunta acerca de por qué se distingue de esta manera y no de otra, a saber, en el esquema de ser y no-ser, o en el esquema presencia/ausencia, o en el esquema de repetición/no-repetición (*itération*). Que esto pueda arrojar sentido no se puede impugnar con claridad. La cuestión sigue siendo qué permanece inobservado cuando se distingue de esta u otra manera. Y el problema de la religión, aquello que la diferencia de todas las restantes empresas mundanas, es solamente cómo es posible el sentido si esto es así.

Con lo inobservable, como puede ahora reconstruirse, no se está queriendo decir que exista una inaccesibilidad práctica, sino aquello que el observar mismo torna inobservable. Y esto es siempre algo doble: el observar mismo y el *unmarked state* del mundo, a partir del cual distingue aquello que define. Por lo tanto no son defectos, ni preocupaciones ni inseguridades, aquello que se compensa con la religión, sino un condicionamiento necesario de toda determinación —sea en la vivencia o en el actuar, sea a través de sistemas psíquicos o sociales— a esto y a ninguna otra cosa.

Toda distinción ofrece la libertad, una vez marcada, de dirigirse a otras distinciones. Precisamente la marcación posee este efecto, ya que ella, a diferencia del mero chocarse con aquello que se define, hace que una distinción sea distinguible. En el lenguaje de Gotthard Günther esto sería una «operación transunitiva»*, esto es: una operación que decide si una distinción se acepta o se rechaza[43]. En este grado de abstracción

* A fin de traducir el concepto de *transjunktionale Operation*, opto por ir a la raíz latina, que es el verbo *iungere* (juntar, unir, enlazar, ligar). [*N. del T.*]

43. Cf. «Cybernetic, Ontology and Transjunctional Operations», en G. Günther,

acaso ya exista una señal en dirección a una posible relación entre religión y libertad, aunque solamente sea la libertad de dudar.

Además resulta —de forma más incidental, pero con posibilidades de elaborarse— que la religión, como último pensamiento que clausura, solamente puede ofrecer una paradoja y que el tipo de operación relacionada con esto es aquel que por regla general se llama «creencia». También en esta dirección el sentido religioso se encuentra abierto a la remisión. Siempre es posible formular la pregunta acerca de la unidad de la diferencia última y fracasar en el intento. Pero precisamente porque esto es así y porque lo es de forma inevitable, existe en ello una seguridad característica y un irreprochable «esto es así».

VI

Unida a la lengua, que opera con el código sí/no, y unida a la metafísica ontológica, que partía de la distinción ser/no-ser, la teología había experimentado dificultades con las negaciones. Podía permitirse formular sus propios juicios como teología negativa. No podía permitirse negar la existencia de Dios. Entre las condiciones dadas, la negación continuó siendo, sin embargo, una operación elemental que no podía seguirse analizando. Esto podría cambiarse si se aceptaran los resultados de las reflexiones que van a realizarse.

Pues el mundo y el sentido se consideran ahora como estados de cosas innegables, y el distinguir es un momento constitutivo de la operación del observar, de manera tal que no se puede en cierto modo negar un lado de la distinción sin destruir la posibilidad misma de la observación. Al menos, en el uso operativo de las distinciones no se puede partir del supuesto de que el otro lado de la distinción puede no ser considerado porque no existe. Si bien debe permanecer excluido de la definición elegida en cada instancia, también tiene que permanecer abierto para futuras operaciones. La frontera entre un lado y otro de una distinción solamente es inteligible cuando se está atento al hecho de que podría traspasarse y que el otro lado también podría definirse. Por eso el cruzar la frontera, el *crossing* en el sentido de Spencer Brown, tampoco se deja concebir como negación. De acuerdo a ello, en el caso de Spencer Brown el *cross* constituye la definición de la definición, porque el definir exige un traspasar (y con ello un repro-

Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, vol. I, Hamburg, 1976, pp. 249-328.

ducir) la frontera entre *unmarked* y *marked space*. El budismo amplía las posibilidades del negar y lo incluye en el fundamento del ser. Pero luego surge también la pregunta de si de esta manera se es justo con el mundo, de cuyo *unmarked space* debe distinguirse todo lo determinado, pero que no puede por ello negarse[44]. El *unmarked space* no es observable, pero no por eso es una nada.

Debido a todo esto, la negación es una operación cargada de supuestos. Presupone ante todo la especificación de lo negado (ya que no puede negarse el mundo y el sentido de la operación del negar), y presupone la memoria, ya que lo que se va a negar debe permanecer idéntico con aquello que podría afirmarse. Por tanto, solamente los sistemas suficientemente complejos cuentan con posibilidades de negación.

Probablemente sólo se necesiten negaciones cuando se ofrece la posibilidad de cruzar una distinción *y se la desea rechazar*; por tanto cuando se desea permanecer del mismo lado de la distinción; por ejemplo: cuando se quiere seguir tratando a un tomate como un tomate y no, como parece ser posible en ese momento, como una manzana. La negación sería, de acuerdo a ello, un rechazo del *crossing*. En la actividad de percibir no se necesita normalmente ninguna negación, sino distinciones claras. La negación aquí solamente es una operación de resistencia ante los engaños. Para el establecimiento de codificaciones binarias, volveremos más tarde en detalle sobre esto, la negación es en cambio un componente constitutivo, precisamente porque el *crossing* sigue siendo posible y está previsto. La negación es aquí, y solamente aquí, la reflexión del *crossing*, la continua disponibilidad de la posibilidad de traspasar *o no* la frontera.

Esto, a su vez, aclara las dificultades lingüísticas con las que tenemos que enfrentarnos. Pues la lengua de ninguna manera es únicamente un conjunto de símbolos ordenados gramaticalmente, sino ante todo una forma de comunicación codificada de forma binaria, la cual ofrece, para todo lo que deba comunicarse, formulaciones positivas y negativas. Debido a que tenemos que utilizar el lenguaje surge la impresión de que el mundo es un *unmarked space* o una infinitud, a diferencia del *marked space* o de la finitud de las cosas. Pero éste es solamente un problema del lenguaje que resulta del querer definir de forma lingüística el mundo, esto es, cuando se lo intenta distinguir de forma lingüística. Pero toda distinción, y también ésta, cobra actualidad solamente como operación en el mundo, y también la distinción

44. Cf. K. Nishitani, *op. cit.*

marked/unmarked space produce en su utilización un, podríamos decir, *unmarked space* que la recibe.

A veces las teorías de este tipo se describen como tesis de la primacía de lo positivo. También esto es inadecuado. Pues de lo positivo solamente se puede hablar cuando se presupone que también podría ser negativo. Pero precisamente esto se pondrá en duda. Nosotros hablamos más bien de la peculiaridad de los sistemas que procesan sentido y de aquello que el mundo, el sentido y finalmente la religión pueden significar para ellos. De «primacía» por tanto solamente se puede hablar cuando se trata de la elección de esta precisa referencia del sistema, por tanto cuando se trata de definir el surgimiento de esta precisa referencia del sistema desde «afuera» y desde «adentro», lo que, de todas formas, solamente puede ocurrir en un sistema de este tipo. La distinción *adentro/afuera*, que requiere la indicación de una referencia del sistema, pasa a ocupar el lugar que en la tradición onto-teológica había ocupado la distinción entre ser y no-ser.

VII

En relación a los sistemas psíquicos como observadores, las reflexiones anteriores permanecen en un terreno que nos resulta familiar si partimos de la tradición. Que el ojo no puede ver su visión es un *topos* contradictorio que se mantiene desde Platón a Fichte. Precisamente por eso necesita para reflexionar una parte especial del alma[45]. Además, las deficiencias cognitivas de las facultades humanas del conocer no son algo que sorprenda; a fin de cuentas el fuego tampoco puede quemarse a sí mismo (y de esa manera apagarse). En lo que sigue no se trata de la percepción ni tampoco de la conciencia. La conciencia efectúa una exteriorización de los resultados (conseguidos mediante el trabajo interno) de las operaciones neurofisiológicas. Efectúa la constitución de un «mundo externo» y opera por tanto con la distinción de heterorreferencia y autorreferencia. Permanece consiguientemente unida al esquema sujeto/objeto e incluso en un plan reflexivo solamente puede representarse a sí misma en analogía con las cosas, solamente como subobjeto, solamente como alma, espíritu, mismidad, yo. Pero el problema último de la religión no consiste en que ella pueda todavía preguntar por el sentido de esta distinción sujeto/objeto, y que en última instancia deba hacerlo.

Que en las temáticas religiosas existe una referencia al ser humano no es algo que quede en entredicho, pero esto es algo que atañe a los

45. Aristóteles, *De anima*, III.

temas, no a las operaciones básicas de la religión. Existen poderosos mitos, por ejemplo el mito del Dios que devino hombre o el mito de la subjetividad del yo, que ayuda al individuo a sobreponerse al hecho de ser solamente uno entre muchos. Pero estos mitos solamente existen como un condensado de comunicación. Podemos, por tanto, dentro del contexto de una teoría sociológica, concebir a la religión exclusivamente como un suceso comunicativo. Que también participan procesos de conciencia es algo que de ninguna manera se discutirá. Sin conciencia no existe la comunicación. Pero la realización de la religión, al igual que la realización del orden social por antonomasia, no puede comprenderse como el agregado de operaciones conscientes (cerradas en sí mismas). Planteada de esta manera, una teoría de la emergencia del orden social chocaría con una improbabilidad extrema; algo así como si de la voladura en una cantera de mármol pudiese surgir una escultura de Miguel Ángel. El surgimiento, pero también la conservación y reproducción corrientes de un orden social, solamente pueden aclararse sobre la base de una operación que causa exactamente eso; precisamente sobre la base de la comunicación que ocurre realmente y que se reproduce a sí misma. Se trata por tanto exclusivamente de comunicación religiosa, de sentido religioso que se actualiza en la comunicación como sentido de la comunicación. A diferencia de los juicios que la religión realiza sobre sí misma, nosotros no tendremos por consiguiente que vérnoslas con entidades religiosas (divinidades por ejemplo), de las cuales se afirma que existen. A nosotros nos interesa solamente que esto se diga. (Pues si no se dijese, no habría ninguna ocasión de cavilar acerca de si es cierto o no.) Además, hacemos abstracción de juicios sobre los estados de conciencia (respectivamente individualizados). No se trata, por tanto, de una «humanización», de una reducción antropológica de la religión, al estilo del siglo XIX. Así pues, la comunicación es la única referencia del sistema que admitimos, con lo cual por supuesto debe suponerse que la comunicación solamente es posible cuando se encuentran asegurados ciertos acoplamientos de naturaleza psíquica, orgánica, química y física.

Un análisis de las potencias propias de la conciencia no podría nunca hacer comprensible la religión y sobre todo no podría aclarar la evolución de las formas más altas de la religión. El servicio principal de la conciencia (de los humanos, así como de los animales más evolucionados) consiste en dejar aparecer los resultados de los procesos neurofisiológicos del cerebro como «mundo externo» y por tanto posibilitar al organismo vivo y consciente una orientación en la diferencia entre autorreferencia y heterorreferencia. Esto puede suceder mediante la percepción inmediata, pero también a través de simulaciones de muy diferente especie. También se sabe que la facultad de distinción otorgada por ello aumenta

en el hombre mediante el lenguaje y que se encuentra provista de una especie propia de memoria y capacidad de aprendizaje. El hombre puede entonces recordar aquello que ha percibido (escuchado o leído) bajo la forma del lenguaje. Dentro del ámbito de las operaciones genuinas de la conciencia lo inobservable aparecería siempre, si se lo dota con un índice de realidad, como lo oculto, lo que se encuentra «detrás» o «en» alguna otra cosa que se presenta. La comunicación religiosa también utiliza, cuando se trata de ofrecer una representación imaginable, estas metáforas del «detrás» o el «en». Pero tan sólo la codificación de la comunicación según «sí» (aceptación) y «no» (rechazo) abre el campo semántico que la religión ocupa y desarrolla. Solamente por medio de la comunicación puede realizarse el sentido, el cual se ocupa explícitamente de que lo aludido, lo comunicado y lo que debe comprenderse *sea inaccesible para la conciencia*. De esta manera se establecen como metáforas y se ponen en circulación formas del sentido como estar-detrás, estar-en-algo, invisibilidad, irrepresentabilidad, y la conciencia debe acostumbrarse a este lenguaje. Pero con ello los correlatos de la conciencia para aquello que se predica siguen siendo extremadamente inciertos e inaccesibles para la comunicación. La comunicación genera formas propias de comprensión como condición de clausura y nuevo comienzo de las propias operaciones, y solamente registra las arbitrariedades de la conciencia cuando éstas irritan a la comunicación misma. Las condiciones de una evolución sociocultural propia sobre la base de la autopoiesis comunicativa yacen precisamente allí: en que la comunicación sea en alto grado *indiferente* y simultáneamente y de forma específica (pero autodeterminada) *sensible* ante aquello que transcurre al mismo tiempo como conciencia.

Comprendemos por tanto la comunicación como un modo operativo que se reproduce a sí mismo a partir de productos propios, en otras palabras: como el modo operativo de un sistema «autopoiético». Este modo operativo exige que se alcance una síntesis de información, participación y comprensión que converja hasta tal punto en su sentido como para que la comunicación pueda continuar. Los componentes de constatación (informativos) y performativos (participación) de la comunicación deben igualarse en cada operación comunicativa y entenderse dentro de su contexto. En este sentido, la *fe* religiosa es y seguirá siendo siempre *confesión*. Pero la *unidad* de este acontecimiento es producida como comunicación y no como estado de conciencia (inevitablemente precario) del afectado.

La comunicación es siempre una operación de observación, pues presupone al menos que 1) la información y la participación pueden distinguirse, y que 2) el componente comprensión, desde el cual se realiza esta distinción, no coincide con la participación, sino que puede diferenciarse

de ella. Análogamente complejas son las exigencias en la participación de sistemas psíquicos, las cuales más tarde actúan de manera perturbadora sobre la comunicación. Pero la comunicación es y sigue siendo, cuando se parte de los sistemas sociales (y no de los hombres concretos), la operación primaria; y las investigaciones que parten desde aquí pueden dejar de lado qué es lo que sucede al mismo tiempo con lo psíquico. Aquello que en las actualizaciones psíquicas pretenda volverse relevante para la comunicación deberá hacerse notar como comunicación. De lo contrario, sigue siendo un cambio sin consecuencias para el entorno del sistema social de la sociedad.

Cuando la comunicación se concibe como la síntesis de los tres componentes —información, participación, comprensión— este concepto no permite ni una reificación ni tampoco un primado ontológico de uno u otro de estos componentes. La comunicación no posee origen alguno —ni en el objeto mismo de la información, ni en el actor subjetivo que participa algo, ni tampoco, finalmente, en el contexto social y sus instituciones, que posibilitan la comprensión. La comunicación es su propio producto—[46]. Es, por lo tanto, capaz de cambiar continuamente sus prioridades de orientación según dónde sea que la siguiente comunicación busque su problema: en la información sorpresiva, en las intenciones de la participación o en las dificultades de la comprensión. Este análisis conduce nuevamente al irrenunciable presupuesto del sentido; pues el sentido es precisamente el medio que posibilita tal cambio de dirección de los componentes y se reproduce en él. También por eso los objetos, sujetos y condiciones de la comprensión no son existenciarios ya dados, sino «valores propios» de la comunicación, cuya estabilidad se debe a la recursividad del comunicarse.

Aquí tenemos que dar como supuesto este concepto de comunicación sin una explicación detallada[47]. Para lo que sigue es sin embargo importante tener en cuenta que todo lo que se diga sobre el observar vale también para la comunicación. Por tanto, también los sistemas sociales son sistemas que observan —y esto *sui generis*, con distinciones propias, y sobre todo sin una facultad de percepción propia—. Esto también es válido para la premisa central de la inobservabilidad del observar. Si bien un sistema de comunicación posee, al igual que un sistema consciente, la capacidad de referirse a sí mismo. La comunicación puede, en

46. Para una concepción similar, pero con una determinación algo diferente de los componentes, cf. G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 22 ss.

47. Para una ampliación, cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M., 1984 [*Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Alianza/Universidad Iberoamericana, México, 1991].

el plano de las operaciones básicas, señalar comunicaciones, sobre las que a continuación habrá comunicación. Un sistema comunicativo puede además convertir en tema su propia identidad, utilizar autodenominaciones, producir autodescripciones, construir teorías sobre sí mismo y someterlas a discusión. Pero siempre a través de operaciones que no excluyen, sino que precisamente presuponen (como el concepto de regla de Wittgenstein) que en el sistema también existen otras operaciones comunicativas.

Por tanto, también aquí la reflexión se encuentra siempre condicionada por y unida a una distinción anterior que no se tematiza en la observación misma, sino que hace las veces de su punto ciego. Y lo mismo ya es válido en el plano basal del operar comunicativo, esto es, en relación a la distinción entre información, participación y comprensión. En el instante de actualización de la unidad de lo así distinguido la comunicación no puede referirse a sí misma; solamente puede operar. Y cuando se trata de esta unidad, debe ponerse en marcha otra comunicación que puede realizarse a sí misma solamente de forma operativa. ¿Nos hemos entendido?

Los capítulos siguientes tratarán una y otra vez de este problema, que (siguiendo la propia lógica) puede recibir distintos nombres: distinción entre operación y observación; inobservabilidad del mundo y del observar; paradoja de la mismidad de lo distinguido, o también *re-entry* de la distinción en sí misma. Para la comprensión es importante que con ello nos refiramos sin excepciones a la comunicación como operación de observación. Que en la comunicación cotidiana se haga responsable al «ser humano» y no a la comunicación por las inobservabilidades, y que también las debilidades de visión y expresión de la comunicación religiosa (por ejemplo, de la orientada de forma mística) se atribuyan a condiciones constitutivas de lo humano, no debe conducirnos a confusión. Esto es solamente una de las formas semánticas en las cuales se esconde la profunda paradoja de la inobservabilidad del observar que se produce de forma comunicativa. Y si esto es cierto, entonces es la sociología, y no la psicología o la antropología, la verdadera y competente ciencia de la religión.

VIII

Los conocimientos conseguidos mediante la distinción operación/observación se dejan reiterar y ampliar cuando se pregunta por el alcance de las capacidades cognitivas. Para la tradición religiosa siempre resultó evidente partir de las limitadas capacidades cognitivas de los humanos y

reservar para Dios atributos conceptuales como el de omnisciencia. En la ciencia cognitiva actual aparecen problemas similares que, sin embargo, no se formulan con la distinción ser humano/Dios (finito/infinito). Antes bien, la tesis de la que se parte es: ningún sistema puede asegurar su adaptación al entorno mediante la cognición[48]. La cognición siempre es solamente un mecanismo accesorio basado en las operaciones del sistema, cuya función central consiste en posibilitar la adaptación pasajera del sistema a los condicionantes pasajeros del entorno, suponiendo siempre con ello que el mundo (o, desde el punto de vista del sistema, el entorno) tolera la autorreproducción del sistema.

Esto no es válido para todos los organismos vivos y para la conciencia humana, sino de forma modificada para los sistemas comunicativos de cualquier tipo. Cada comunicación activa necesariamente (de lo contrario no sería comunicación) un componente de «información». Debe referirse a algo determinado y proporcionar en su punto de referencia la forma de la información. Aquello a lo que refiere debe concebirlo como una distinción que realiza una distinción, en la medida en que se lo trata cognitivamente[49]. Pero para que pueda producirse la comunicación se necesita además una participación de la información y, finalmente, una comprensión suficiente para que el flujo comunicativo continúe y se oriente según la diferencia entre participación e información. Por tanto, la comunicación nunca es una cognición que se reproduce a sí misma apoyándose en la información. Su prestación específica no consiste en copiar dentro del sistema («representar») estos condicionantes del entorno, sino en ejecutar una mediación constante entre componentes informativos (constativos) y participativos (performativos) del modo de operar *propio*. Opera como el cerebro, dependiendo del entorno, pero sin entrar en contacto con él. Pues como operación que reproduce el sistema de estas operaciones con intervención recurrente sobre otras operaciones, la comunicación también debe confiar en los presupuestos del entorno que no puede concebir ni tematizar en la comunicación misma. Da por sentado un entorno que tolera la comunicación en un caso normal, ante todo sistemas de conciencia, pero también un entorno bastante discontinuo, rico en sorpresas y ecológico. Con ello no se descartan excepciones e interrupciones, pero deben poder actuar como

48. Para los organismos cf. A. Moreno, J. Fernández y A. Etxeberria, «Computational Darwinism as a Basis for Cognition»: *Revue internationale de systèmique* 6 (1992), pp. 205-221.

49. El concepto de información de Bateson: una distinción que fija una distinción. Cf. G. Bateson, *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1981, p. 488 [*Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1972].

irritantes sobre la comunicación y ser definibles como sucesos en contraste con el estado normal del mundo.

Tampoco cambiará nada en esto una estructura cognitiva especializada en el procesamiento de la información bajo la forma de un saber que pueda volver a utilizarse, de la distinción semántica del signo como significativo, o bajo la forma de métodos acreditados para adquirir y testar el saber. Pues tales estructuras presuponen, por un lado, activación a través de la comunicación; no son recursos libres de operaciones y que estén disponibles. Y además su evolución se encuentra gobernada por el interés conductor de toda cognición, esto es, posibilitar adaptaciones pasajeras a situaciones pasajeras. Nunca se trata, por tanto, de un inventario cada vez mejor, más acertado, agudo y profundo del mundo tal como «es», sino siempre de una construcción interna con la que el sistema se asiste a sí mismo. La ampliación de las capacidades cognitivas en dirección a la digitalización, almacenamiento, refinamiento de las distinciones o del ritmo de aprendizaje con un cálculo previo de la mutabilidad de todo el saber no mejorará por consiguiente la seguridad mundial del sistema, sino que en cualquier caso aumentará su propia irritabilidad. El sistema podrá entonces tipificar y procesar más factores sorpresivos y todavía desconocidos y con ello agrandar el ámbito de comunicaciones que puede ser comprendido. Pero en ello no existe ninguna garantía para el mejoramiento de la capacidad de adaptación del sistema social. La evolución tampoco significa selección de aquel saber que contribuye a la mejor adaptación del sistema a su entorno, sino únicamente testeo de formas con las cuales la autopoiesis del sistema puede continuar avanzando a pesar de una complejidad impulsada hasta lo improbable —o, en lenguaje cibernético, a pesar de una intensificación de la desviación—[50]. El logro de la evolución radica en crear una alta probabilidad de conservación a partir de una escasa probabilidad de surgimiento, y esto significa crear sistemas.

La autopoiesis del operar comunicativo proyecta un futuro todavía no ocupado y desconocido, en el cual —y solamente esto es seguro— serán posibles muchas otras operaciones. La incertidumbre significa precisamente: incertidumbre sin fin; incertidumbre que se vuelve a constituir con cada determinación. Esto garantiza posibilidades de corrección y es suficiente para ello. Para esto no se necesitan garantías trascendentales, ningún *a priori*. Tal reserva correctiva es suficiente en casi todos los sistemas funcionales, en la política, en la economía, en la

50. Cf. sobre esto especialmente M. Maruyama, «The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes»: *General Systems* 8 (1963), pp. 233-244. Cf. también el *postscriptum* a «Second Cybernetics»: *American Scientist* 51 (1963), pp. 250-256.

ciencia y hoy en día hasta en las relaciones íntimas. Pero si se exige más, deben introducirse otro tipo de recursos de sentido.

Estos puntos de partida teóricos poseen amplias consecuencias, tanto para la evolución de la vida como para la evolución del sistema comunicativo sociedad. Rompen con la suposición tradicional de un mundo pretendidamente dado en el ser y comprendido con una lógica dual de sí/no. La religión, partiendo de estas bases, tuvo que aliarse con la ontología, tuvo que aceptar por consiguiente una cosmología y hasta postular un creador (con el ser como predicado), que crea y conserva todo lo existente. La reconversión del punto de partida a un constructivismo operativo y el énfasis puesto en los presupuestos operativos de toda cognición conducen, en cambio, a una problemática totalmente diferente. Si el mundo y el presupuesto natural de la adaptación de los sistemas se sustraen a la observación y, más aún, al procesamiento cognitivo, ¿cómo puede entonces el sistema desarrollar algo así como confianza en el sentido? No se encuentra lejos la sospecha de que la religión se ocupa de esto.

IX

La reflexión final de este capítulo estará dedicada al sentido de la muerte. En todas las religiones y en todas las teorías de la religión la muerte juega un papel importante. La muerte pertenece a las experiencias básicas de la vida humana, es decir, es una experiencia que concierne a todas las restantes, independientemente de sus destinos vitales y de su estatus social. Incluso temporalmente, la muerte posee la particularidad de poder hacer su entrada en cualquier momento, también cuando no se cuenta con ella. Desde un punto de vista social, se trata de la muerte experimentada de los otros como de la posibilidad siempre presente de la propia muerte. Estos universales muestran sin necesidad de hacer más comentarios que el sentido de la muerte constituye un problema en el que la religión tiene que mostrar sus capacidades. Para otros sistemas funcionales y organizaciones, la muerte juega un papel limitado: la medicina se esfuerza en combatirla, para las compañías de seguros se trata de una magnitud que se puede calcular con sorprendente exactitud, en la cual la estadística se ve remitida a su propia paradoja: exactitud del pronóstico en los grandes números *condicionado por* lo impredecible del caso individual. La muerte ocasiona en las organizaciones problemas de sucesión; en los sistemas políticos, eventualmente, momentos de inseguridad considerables. El derecho le otorga a la muerte consecuencias jurídicas. En ninguno de estos casos el sentido de la muerte afecta de manera central a la función del sistema.

Para la religión esto parece ser diferente. No podría existir ninguna religión que evitara decir algo acerca de este problema; y mucho menos una religión que deje que la muerte simplemente suceda sin ofrecer un ritual con el cual los vivos puedan configurar su estado de afección y asegurarse su participación social[51]. Se encuentra ampliamente difundida la creencia en la supervivencia espiritual de los muertos, a menudo como antepasados funestos, a quienes se debe apaciguar, o como almas malditas, por quienes se debe oficiar misa. La semántica de la vida corporal contiene distintivos que designan algo que sobrevive a la muerte corporal, algo que se libera a través de ella o que solamente surge con la muerte (de igual manera que el cuerpo, mediante la concepción y el nacimiento). Una distinción clara entre cuerpo/alma, tal como la formula la religión cristiana, no puede tomarse como supuesto: antes bien, es un logro evolutivo de tipo especial, que no en último lugar ha conducido a una reducción considerable de la semántica corporal y que luego pudo someterse a un nuevo proceso de complejidad por parte de las ciencias naturales y la medicina.

La cosmología cristiana refleja la muerte en dos concepciones diferentes del tiempo que remiten *ambas* a la *vida*, que están formuladas como vida. *Aeternitas* es el tiempo simultáneo a todos los tiempos de la vida de Dios: el tiempo de una vida simple y por tanto indisoluble, sin devenir ni transcurso, por consiguiente sin sucesión. *Tempus*, por el contrario, es el tiempo de la vida humana como vida de un *compositum* que se disuelve, que sólo participa de la vida eterna por medio del alma. La diferencia de los tiempos, también por tanto el tiempo diferencial del *tempus*, surge solamente por medio de la creación; la pregunta acerca del tiempo anterior a la creación no posee por consiguiente sentido alguno[52]. La discrepancia de ambos conceptos de tiempo se encuentra a la vez marcada y disuelta mediante el hecho de que el futuro es incognoscible. Esto no significa únicamente que se desconozca el momento de la propia muerte, sino también que el futuro que empieza con la muerte es incognoscible: un agujero que se llena posteriormente con el

51. Esto no quiere decir que todo ritual de esta especie posea connotaciones religiosas. En los pueblos del sur de Italia existe la costumbre de que, en casos de muerte, el viudo/la viuda no puede abandonar durante cierto tiempo la casa y es asistido/a por parientes, amigos y vecinos en turnos rigurosamente ordenados según la cercanía personal. El problema en cierto modo se duplica artificialmente y se lleva a una forma en que puede disolverse mediante un comportamiento prescrito. O de otra manera: la muerte *se carga adicionalmente* con obligaciones y restricciones en el comportamiento que desplazan la diferencia, y la atención se desvía a un cumplimento meticuloso de las exigencias.

52. Agustín, *Confesiones* XI, 12 ss.

saber profesional de los teólogos, sobre todo con el esquema cielo e infierno. A la cura de almas, tanto individual como sacerdotal, le compete el deber de formular reglas para la conducción de la vida y hacerlas observar, reglas que aseguran, o que por lo menos logran que con la gracia de Dios sea probable que con la muerte se alcance la salvación celestial y no exista una condena eterna al infierno. La cosmología de este tiempo doble es a la vez un «marco» que traslada la distinción vida/muerte a otra distinción y que de esta manera le otorga un sentido que ya no pueden ofrecer terminologías más antiguas que se refieren al cuerpo viviente (en griego, por ejemplo, *aion*).

En las teorías de la religión usuales no se distingue claramente entre función (para la sociedad) y prestaciones (para otros sistemas). Se parte, sobre la base de supuestos antropológicos, de que la persona que se encuentra cerca de las garras de la muerte necesita consuelo y, en vista a la propia muerte que se avecina, aliento. En la muerte se refleja la totalidad de la vida, solamente desde el final se la puede concebir como unidad, y allí es donde pueden acoplarse dotaciones de sentido religiosas. A los ritos correspondientes se les adjudica, desde una interpretación moderna y funcionalista, una función «latente» de liberación de tensiones y la transformación de la presión del sufrimiento en actividades inofensivas. Quizás esto sea totalmente cierto en lo que refiere a las prestaciones de los medios de la fe religiosa, del consuelo religioso y de los ritos de la religión. Considerándolo también desde un punto de vista evolutivo se podrían suponer aquí los impulsos para el desarrollo y selección de determinadas semánticas y prácticas que se actualizan en ocasión de los decesos y para ello se tienen preparados moldes repetibles. Pero con esto no se ha dicho nada todavía sobre la función social de la religión y sobre el tratamiento religioso de la muerte.

En primer lugar no se trata de la muerte biológica como tal, sino del *saber* de la muerte. El saber es saber comunicable. Se articula en el medio del sentido, y aunque sea solamente con la ayuda de la distinción entre vida y muerte. De manera muy típica, las soluciones a este problema adoptan la forma de reanudación de la muerte en la vida[53]; sea que se parta de una vida después de la muerte, sea que se distinga entre la vida eterna de Dios y la vida temporal del ser humano. Debido a que no existen operaciones libres de sentido para la conciencia ni tampoco para la comunicación, la muerte, por tanto, es solamente presentable en el medio del sentido o, con más exactitud, solamente como una de las formas

53. Así pues, desde un punto de vista formal, una *re-entry* de la distinción vida/muerte en sí misma con todas las consecuencias de una *unresolvable indeterminacy*, tema que se puede leer en S. Brown, *op. cit.*, pp. 56 ss.

del medio del sentido. Y precisamente aquí, y no por tanto en la supuesta «falta de sentido» de la muerte, parece encontrarse el problema[54].

El sentido es un medio de los sistemas autopoiéticos. En esto radica que no pueda preverse ningún final en el plano de las operaciones (conscientes o comunicativas). Cada elemento que se produce, se produce por y para el contexto de reproducción de los elementos. No puede por consiguiente existir un «elemento último», pues un elemento «último» no sería un elemento. Encontramos la misma estructura en el medio del sentido y especialmente en la forma temporal del mismo. Cada forma del sentido se constituye con ayuda de remisiones a otras posibilidades. Desde un punto de vista temporal, no existe por tanto ni un comienzo absoluto ni un final absoluto, en el que no se formulase la pregunta acerca del antes o del después. El rechazo de esta pregunta, por ejemplo en la doctrina agustiniana del eterno presente de la vida de Dios y en las citas de los Salmos en las que se apoya[55], opera con un concepto de tiempo irrepresentable, paradójico en sí mismo e indiferenciado, y por eso mismo se muestra como religioso. En el medio del sentido tales estipulaciones no pueden aparecer de otra manera que como fijaciones de la fe. El tiempo indiferenciado, sin futuro ni pasado, sin años ni días, sin sucesión, es en sí mismo una cesura, un acto de la «escritura» en el sentido de Derrida, destinado a distinguirse de la comprensión del tiempo de las personas que viven.

En el plano de las operaciones autopoiéticas, al igual que en el plano de la semántica, para cuya observación sirve, no puede por tanto existir ningún final sin «después», ninguna muerte sin «después». La conciencia no puede pensar un pensamiento último y por ello mismo tampoco puede representarse cómo sería un pensamiento último. Y por eso mismo resulta evidente que siempre pueda existir una comunicación posterior a cada muerte y sobre ella; y que eso que ha sucedido pueda entenderse al menos hasta el punto de que la comunicación siga siendo posible. Tanto para los sistemas psíquicos como para los sociales (y para *ambos*, ya que se trata del sentido como medio de observación de sus operaciones), la muerte es a la vez un seguro saber y no-saber. En la comprensión de la muerte, el medio del sentido cae en contradicción consigo mismo. Se trata de una experiencia límite que contradice la forma de la frontera, la cual debe tener como presupuesto que existe otro lado. Toda interpretación que se erija aquí no

54. Aquí tenemos naturalmente que distinguir de nuevo conceptos de sentido. El sentido inevitable de la muerte significa que la muerte, en relación a determinadas esperanzas en la vida, también puede experimentarse como «plena de sentido» y comunicarse.

55. Cf. nuevamente Agustín, *Confesiones*, especialmente XI, 14, 17-20.

puede por consiguiente negar que es solamente una interpretación. Puede situar ontológicamente su propio no-saber en el mundo, puede de cierto modo cosmologizarlo. Puede interpretarlo por medio del esquema inmanencia/trascendencia. Pero evidentemente esto no puede suceder de tal manera que se escoja la muerte como problema único y se presente una oferta para ello (que inmediatamente sería impugnada). Tales interpretaciones únicamente cobran plausibilidad como religión, y esto significa: solamente como sistema que pueda movilizar la suficiente cantidad de saber acerca del mundo, que pueda actualizar las suficientes redundancias, de manera tal que la muerte, como caso en que el sentido mismo se experimenta como paradójico, retroceda y sea acogida en un mundo que pueda tratarse como conocido y familiar.

Capítulo 2

CODIFICACIÓN

I

Sea lo que sea la religión, siempre está destinada a construir formas en el medio del sentido. Al igual que cualquier otro procesamiento de sentido. Esto aún no deja conocer dónde radicaría lo específico de la religión. A fin de realizar una transición podemos retrotraernos, sin embargo, al análisis de formas que comenzamos en el capítulo anterior. No nos ayudará preguntarnos por el «sentido de la religión» como se pregunta por algo disponible, ya que toda respuesta a esta pregunta utiliza una forma, por consiguiente debe realizar una distinción que designe algo —precisamente la religión— y excluya «todo el resto». Pero ¿cómo podría una religión aceptar una donación de sentido que excluya «todo el resto», que utiliza en cierto modo el lado interno de su forma como disculpa para no tener que ocuparse más del *unmarked state* del mundo y también del observador?

Sea cual fuere la frontera que se trace entre *marked* y *unmarked*: como religión solamente nos puede valer una donación de sentido que encuentre precisamente allí su problema.

Esto significa ante todo que toda utilización de forma implica religión, ya que toda utilización de forma produce un *unmarked state*. (Sin marcación no existiría naturalmente algo *no-marcado*; en primer lugar, el mundo siempre debe transformarse en un espacio imaginario mediante la distinción marcado/no marcado.) Pero no obstante ello, la religión tiene, en el marco de su competencia *universal* de sentido, una distinción específica en su mira, precisamente la distinción *marked/unmarked* (observable/inobservable). Pero ¿cómo puede designarse esto

como una distinción, cómo puede marcarse como una forma, cuando el otro lado, el lado externo de la distinción, se sustrae a la marcación, *siendo exactamente ésta la condición de la marcación misma*?

Aplicamos a este problema una doble comprensión en la medida en que preguntamos por el código de la religión. Una codificación parte del supuesto de que pueden designarse *ambos* lados de la distinción (que sirve como código), aunque sea solamente con la ayuda de la distinción entre un valor positivo y uno negativo. Ya volveremos sobre esto. En este momento interesa únicamente un problema anterior, a saber, la pregunta acerca de qué es lo que sucede cuando el código de la religión toma posesión del sitio que ocupaba de manera originaria y universalmente formal la distinción *marked/unmarked*. Podría suponerse que de esta manera la religión misma se vuelve distinguible, es decir, como un sistema con este (y ningún otro) código. Además, el observador también se dejaría observar, a saber, como alguien que utiliza esta forma, como alguien que con la ayuda de esta distinción le otorga un sentido religioso a aquello que designa. Y justamente aquí el pecado ingresa en el mundo.

Ahora realmente habría que distinguir *ambos* lados del código de su respectivo *unmarked state*. No pueden existir dos *unmarked states*, ya que esto supondría digitalización, es decir, marcación. Evidentemente, y debido a razones de ordenamiento lógico, se trata del tercio excluso, se trata de no dejar ingresar el caos en un mundo ordenado. Pero ¿no había sido el mundo mismo el que ahora se excluye del mundo? ¿Cómo se llega al mundo en el mundo, a la inclusión del tercio excluso?

Si uno se deja guiar por esta pregunta, pronto se reconocen múltiples posibilidades de remediarla. Existen mitos del nacimiento del mundo que pueden narrarse y que por medio de la narración, es decir, a través de una secuencia de distinciones sintonizadas entre sí, ganan plausibilidad. Existen marginaciones, tabúes, prescripciones de higiene y limpieza que proyectan el orden en lo excluido[1]. Otra solución es considerar al mundo mismo como distinguible. El mundo se vuelve capaz de ser designado cuando se le opone otra cosa —o bien un Dios, o bien la nada—. Entonces se puede cargar el lado no-mundano de esta distinción con un simbolismo que representa la incapacidad de comprender. Esto parecería bastar para poder presuponer al mundo mismo en el modo de lo observable. Pueden introducirse, como en el paraíso, prohibiciones al conocimiento; o la representación de que el observador es el demonio. La religión crea con todo ello una semántica

1. Para ello, véase la conocida monografía de M. Douglas *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, 1970.

de su codificación que en determinadas sociedades históricas resulta suficiente para fines comunicativos y para la absorción de inseguridad. La religión se canoniza y margina a los que preguntan.

Pero no se puede descartar con total seguridad que las preguntas no sean redirigidas hacia la unidad del código, hacia la unidad de positivo (por ejemplo: bueno) y negativo (por ejemplo: malo), hacia la unidad de marcado y no-marcado, hacia la unidad de la distinción necesaria de formas sin más. Los filósofos conceden que el escepticismo (que no conduce a nada) debe transportarse como «el lado libre de cualquier filosofía»[2]. Pero esto es únicamente otra variante para la formulación de nuestro problema. Detrás de cada designación que determina se esconde siempre la unidad —para ella inobservable— de su diferencia. Y esto significa: una paradoja.

II

Si hay algo cierto, entonces es esto: que una paradoja (aunque posea la forma de una tautología) no puede convertirse jamás en una identidad sin pérdida de sentido. Ni en la identidad de un Dios redentor, ni en la identidad de una Nada redentora, ni tampoco en la identidad de un Principio. Se necesita una distinción si se pretende disolver una paradoja en identidades con capacidad de acoplamiento. Para el punto ciego de la paradoja, que no deja salir de sí ninguna información, deben sustituirse identidades distinguibles que limitan lo que se les puede exigir a continuación. El lenguaje quizás engañe aquí, en la medida en que dota al sujeto de la oración con atributos o actividades. Pero si se abstrae de esta costumbre clasificatoria, inmediatamente se ve la diferencia: Dios y redención, Nada y redención, Principio y reconocimiento. Para ello tenemos la pregunta acerca de cuáles distinciones se sustituyen por la de observable/inobservable, de manera tal que la paradoja pueda desplegarse en identidades capaces de enriquecerse, como precisamente «Dios» y «redención».

Tan pronto como se trata del despliegue de una paradoja, se trata también de historia. Pues la transformación no se produce de manera lógica sino creativa, no se produce de forma necesaria sino con-

2. Así, G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, *Werke*, vol. 2, Frankfurt a.M., 1970, pp. 213-272, cita, p. 229. Debo la indicación de este pasaje a Karl Eberhard Schorr.

tingente[3]. La sociedad puede por tanto escoger soluciones adecuadas a las paradojas dependiendo de con qué designaciones pueda operar con plausibilidad[4]. Esto también significa que determinadas figuras deben ser distinguibles y que, por tanto, se encuentran sometidas a la «crítica». Los ataques sorpresivos desde la retaguardia del *unmarked state* no pueden descartarse nunca con eficacia, precisamente porque allí falta la marcación. La estabilidad a largo plazo (evolutiva) solamente se puede obtener mediante la capacidad de modificación: lo mismo en formas siempre diferentes. La identidad se constituye a través de la repetición, pero la repetición tiene lugar en otras situaciones, activa otros contextos, a menudo otras distinciones, que perfilan lo mismo en conceptos diferentes. En la repetición se condensa y confirma al mismo tiempo aquello que en ella se mostraba como idéntico, se lo reduce a un núcleo de sentido (esencia, *essentia*) y se lo confirma mediante la ampliación de su «significado para...». La metafísica ontológica había dado cuenta de ello por medio de la distinción entre determinaciones sustanciales y accidentales. Así se puede llegar a configuraciones de identidad que se sobreviven a sí mismas, a una semántica digna de preservarse que representa una comunicación digna de preservarse[5].

Pero los excedentes de remisión de todo sentido mantienen siempre abierta la posibilidad de considerar las determinaciones *como limitaciones* y de preguntar por el otro lado. A partir de ello, la técnica de las *quaestiones disputatae* de la Edad Media se volvió un deporte de eruditos que al final, cuando la autoridad ya no alcanzaba, y a fin de contestar las cuestiones propuestas, condujo a la legitimación de la paradoja[6]. Existen, por consiguiente, caminos siempre nuevos que conducen al origen, a la paradoja, y con ello a una forma en la cual desaparece la capacidad de volver a reconocer la religión como religión. Pero al mismo tiempo, y precisamente por ello, la religión pone en movimiento tendencias para evitar esto (o permite la entrada en el sistema de pequeños círculos para la auto-observación del sistema), a fin de no caer en la indiferencia de un *anything goes* [todo vale]. Pero la pregunta sigue

3. Cf. K. Krippendorff, «Paradox and information», en B. Darwin y M. J. Voigt (eds.), *Progress in Communication Sciences*, vol. 5, Norwood, N.J., 1984, pp. 45-71.

4. Para un estudio de caso del ámbito jurídico, cf. N. Luhmann, «The Third Question: The Creative Use of Paradoxes in Law and Legal History»: *Journal of Law and Society* 15 (1988), pp. 153-165.

5. Acerca de la *preserved communication* habla Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963, p. 134. Cf. Íd., *Origins of Western Literacy*, Toronto, 1976, p. 49.

6. Para esta genealogía de la predilección por la paradoja en la literatura renacentista, cf. A. E. Malloch, «The Technique and Function of the Renaissance Paradox»: *Studies in Philology* 53 (1956), pp. 191-203.

pendiente: cuáles formas del sentido logran esto, por cuánto tiempo y para qué sociedad.

Entre las innumerables distinciones posibles que han aparecido en el contexto de la religión, buscamos una que posibilite conocer la religión como religión. Conocer la religión como religión: esto significa antes que nada un procedimiento de clasificación sobre el cual los observadores se ponen de acuerdo, o no. La clásica pregunta acerca de la «esencia» de la religión puede contestarse de manera diferente por parte de observadores diferentes. Si se formula la pregunta de esta manera, y esto significa: desde fuera, la distinción de la religión puede elegirse de diferentes formas, a menudo orientada según los contenidos de sentido que se pretenden considerar como religión. Para uno es justo que en el comedor universitario exista un menú alternativo, para otro, no. Si se permanece en la pregunta acerca de la esencia y en un tratamiento en cierto modo ontológico del problema, no se puede evitar, bajo las condiciones actuales de la sociedad, un pluralismo religioso —y esto no solamente en el sentido de una multiplicidad de religiones con sus respectivos partidarios, sino también en el sentido de un disenso sobre aquello que hace que a determinados contenidos de sentido se los pueda calificar de religiosos.

Aplazamos por ello la cuestión e interrogamos solamente a un único observador: la religión misma. La pregunta sería entonces: ¿en qué reconoce la comunicación religiosa que se trata de comunicación religiosa? O en otras palabras: ¿cómo se distingue la religión *a sí misma*? Como observadores externos, nos fiamos entonces de la auto-observación de la religión. No prescribimos aquello que se describe a sí mismo como religión, sino que lo aceptamos. De todos modos, suponemos (y podemos errar en este punto y ser refutados empíricamente) que existe para ello una distinción conductora que reformula la paradoja básica de la *re-entry* de la forma en la forma. Suponemos que la religión posee una ocasión de distinguirse y de copiar la distinción en su propio interior. Suponemos, por tanto, que la religión dispone de la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, y también que el «auto» de esta referencia aún no responde la pregunta acerca de *cómo* la religión se reconoce a sí misma como religión.

III

En un primer momento de la reflexión recurrimos a la tesis de que el mundo del sentido (o, en otras palabras, la realidad) debe dividirse si se quiere observar algo. Pero esto solamente significa que cada observación depende de una distinción efectuada operativamente. En el caso de la

comunicación religiosa se trata de un caso especial, al cual podemos denominar (de forma aún muy general) como *reduplicación de la realidad*. A cualesquiera cosas o sucesos se les asigna un significado especial que los arranca del mundo cotidiano (en el cual siguen siendo accesibles) y se los dota de un «aura» especial, de círculos de referencia especiales. Algo similar es válido para la marcación del juego, o del arte, o del análisis estadístico —para la religión acaso resulten parientes sorprendentes que no tengan el mismo valor—[7]. Una *distinción* de este tipo parece existir en todos los sistemas sociales[8]; solamente varía la manera en que se clasifican los estados y sucesos; y en ello se encontrará el punto de partida para las posibles diferenciaciones que finalmente distinguen y clasifican de forma separada los errores, las contravenciones de la norma, los problemas religiosos, los rendimientos artísticos, etc. Incluso la «reducción trascendental» de la fenomenología husserliana sigue este esquema: la pregunta ontológica y «la posición natural» ante el mundo se ponen entre paréntesis (*epojé*), y la libertad ganada con ello para realizar variaciones de posibilidades se utiliza para descubrir valores estables (aquí llamados todavía «esencia») que le ofrezcan resistencia.

Para el mundo esto tiene como consecuencia en un primer momento que el concepto de realidad adopta un sentido calificativo. Solamente mediante ello surge la realidad (y con ella el destino) que designa, es decir, que puede distinguirse de otras cosas. El mundo contiene entonces algo que no es real en este sentido restringido, pero que sin embargo puede servir como posición de un observador que, por su parte, puede ser observado. Entonces no todo lo que es, en la medida en que es lo que es, es real, sino que se concibe mediante ello una realidad especial, digamos real, por la cual existe algo que se distingue de ella. El interés de la ciencia de la religión estuvo hasta ahora centrado de manera preponderante, si no exclusiva, en la comprensión del fenómeno especial de lo santo o sagrado, bajo el supuesto de que nos acercaríamos más a la cuestión con preguntas del tipo «¿Qué es...?». Pero si uno, por el contrario, se deja conducir por una formulación teórica diferencial, se puede además preguntar: ¿qué sucede con el *otro* lado cuando el mundo se

7. Para el juego (y la fantasía), cf. G. Bateson, *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1981, pp. 241 ss.; para el arte, A. C. Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen: Eine Philosophie der Kunst*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1984; para la estadística y sus conclusiones probabilísticas, G. S. Brown, *Probability and Scientific Inference*, London, 1957, pp. 1 ss. Para las puras marcaciones (semióticas), cf. también J. Culler, *Framing the Sign: Criticism and its Institutions*, Oxford, 1988.

8. Cf. también I. Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, Harmondsworth, 1971.

divide en sagrado y las restantes cosas? Para un observador, la realidad solamente surge cuando en el mundo existe algo de lo cual ella pueda distinguirse; solamente a través de ello la realidad puede en cierto modo endurecerse, en comparación con el mundo más bien fluido de la imaginación. Y solamente después de ello se pueden realizar conjeturas acerca de las relaciones, de las proporciones de reflejo o de las actividades que intervienen y que juntan a estas dos partes del mundo, la realidad real y la imaginaria. El logro primario de la religión podría haber sido el constituir la realidad, en la medida en que pone algo a disposición para la observación que *no* cae dentro de esta categoría.

Ya la utilización lingüística de los signos tuvo que estar unida a una revolución que luego produjo efectos en cascada. Por un lado se dota a la cognición de la capacidad de equivocarse y a la comunicación de la capacidad de mentir. Entonces se pueden observar realidades que, si lo podemos formular de alguna manera, no poseen realidad referencial. Pero con ello aún no es suficiente: además se puede duplicar la realidad de forma artificial y consensuada, esto es, se la puede reducir y ampliar. Precisamente de ello se trata en los casos mencionados del juego, del arte, de la estadística, de la religión. A diferencia del caso de la equivocación, esta duplicación no se encuentra destinada a volver a ser borrada, sino que se la connota de manera positiva y se la reproduce como algo digno de preservarse. Ella proyecta, en cierto modo, el primer mandamiento de todo acto de observar (¡establezca una distinción!) sobre el mundo, con la consecuencia de que luego se debe especificar siempre de qué lado de la distinción se acoplan otras distinciones, denominaciones, observaciones.

Esto conduce a la siguiente pregunta: ¿cómo se reproduce una distinción seria de este tipo entre realidad e imaginación (que sin embargo no debe ser una equivocación)? Deben existir signos que protejan de la confusión; acaso cuasi-objetos[9] como profetas o balones de fútbol que permitan reconocer que las secuencias han de ser subsumidas al doble de la realidad, o las reglas de juego o de la estadística que aseguran que uno permanece en el ámbito de lo probable/improbable sin cometer el error de extraer conclusiones sobre sucesos concretos. Pero ¿no deben existir posibilidades, precisamente en el caso de la religión, de admitir la confusión, más aún, de producirla en determinadas situaciones de manera planificada, por ejemplo bajo la forma de cultos extáticos?

La señal acaso más característica y seguramente temprana de una realidad imaginaria de lo religioso se encuentra en la *limitación de la*

9. En el sentido de M. Serres, *Genèse*, Paris, 1982, pp. 146 ss.

comunicación mediante la forma de lo *misterioso*, que solamente se abre en circunstancias especiales y a iniciados especiales (y, por tanto, en primera instancia, es algo en principio cerrado). Lo sagrado se distingue a sí mismo y se protege de la trivialización mediante esta forma del misterio. Con ello se somete a control social la problemática —que subyace en la duplicación de la realidad como tal— de la arbitrariedad de posibles afirmaciones sobre el otro lado de la realidad: no puede venir *cualquiera* y afirmar *cualquier cosa*. En la sociología clásica esto se transcribe a través del concepto de institucionalización como presupuesto del control social.

La representación de lo sagrado como un misterio posee importantes ventajas. Convierte en extraño aquello que se percibe, pero lo deja, sin embargo, en el estado de lo que se puede percibir. Se trata, a forma de ejemplo, de huesos[10]; o de estatuas, o de imágenes, o de determinados objetos naturales, como las montañas, o las fuentes, o los animales. Se trata por tanto, dentro de la conceptualización del capítulo precedente, de las visualizaciones de una *re-entry*. Es algo «que se puede tocar»; y simultáneamente algo más que eso, de modo que no debe realmente tocarse, aunque se podría hacerlo. El problema de la duplicación se traslada a una ambivalencia protegida mediante la «reserva» (*aidós*) y de esta manera es neutralizada por medio de una ambigüedad específica del objeto.

En tanto que el misterio pueda objetivarse en lo percibible, puede suponerse en la comunicación. Sigue siendo un misterio que, como puede mostrarse, existe. Se lo ve, porque también otros lo ven. Pero con ello se evita un problema que vuelve a aparecer tan pronto como se tenga que comunicar el misterio como tal. Pues los misterios, en la comunicación, se exponen al acertijo o a la traición. No pueden construirse por medio de la comunicación, sino solamente deconstruirse. No pueden representarse como artefactos de la comunicación sin una contradicción performativa. En el contexto comunicativo se sale adelante con tabúes. Esto tiene como consecuencia que no queden descartadas las fisuras del tabú; pues también el tabú, como forma, posee otro lado: precisamente la violación. Esto puede conducir, bajo determinadas circunstancias (y esto constituye una indicación de posibilidades evolutivas), a que una violación del tabú, un comportamiento inaudito, puedan aparecer como elementos fundantes de una nueva religión.

Otra salida radica en que el misterio se formule funcionalmente

10. Así en el caso de F. Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, Oslo/New Haven, 1975, una investigación relacionada de forma explícita con la comunicación.

como equivalente a la contradicción o incluso a la paradoja. Entonces se sustituye la prohibición de la observación por el autobloqueo de la contradicción o, en el caso de la paradoja, por medio de que su afirmación afirma su opuesto. De esta manera se debe temer y amar a Dios, de esta manera no puede aceptar su propia muerte en la cruz. De esta manera se vuelve solamente representable cuando se piensa más allá de aquello de lo cual no puede pensarse algo más grande ni más pequeño. Y, finalmente, esto también significa que se carga a la moral con fundamentos religiosos y con autorrefutación. Resulta justamente fatal confiar en las propias obras buenas, y se aconseja pecar y arrepentirse.

En tanto que el misterio permanezca en el ámbito de lo perceptible uno puede todavía representarse que la distinción colapse, que aparezca la divinidad misma, que pueda provocársele al bien o al mal, que, por tanto, no se trate solamente de simbolización o de representación, sino de algo fuera de lo cotidiano, pero que puede pasar de la ausencia normal a la presencia, de tal manera que entonces solamente se trate de reconocer este suceso en su aparición —anunciado y preparado en la condición sagrada de objetos, acontecimientos, ritos, cultos— y de armonizarlo con los intereses propios a través de conjuros, sacrificios y cuestiones semejantes. O se constituyen, como en la Antigüedad, cultos mistéricos que hacen accesible el misterio bajo el presupuesto de la iniciación y el estar presente (lo que excluye que se informe de manera adecuada y comprensible a los que no están presentes).

Otro tipo de realidad por cierto, pero una cosa entre las cosas, un suceso distinguible y con ello algo frente a lo cual uno se siente condicionado y frente a lo cual se puede actuar de manera estudiada. Esta forma de religiosidad social no se anula, no se borra, pero sí cambia de forma cuando sucede ese cambio de estructura para el cual utilizamos el concepto de codificación. La vieja distinción entre cosas reales o real-imaginarias y sucesos puede seguir siendo utilizada, pero se transforma mediante una distinción mucho más radical que afecta al mundo mismo y que tiene preparada, para todo lo que existe, una valoración doble —en el caso de la religión, la doble valoración de inmanente y trascendente—. Y todo aquello que ya antes era religioso debe adaptarse a este nuevo contexto y modificarse, reprimirse o interpretarse de acuerdo a él. La duplicación de la realidad se deja ahora representar de forma más abstracta como el correlato de sentido trascendente de todo lo que es observable de forma inmanente. Pero esto sólo es realizable si se puede contestar a la pregunta acerca de con cuáles contenidos puede llenarse un esquema de sentido abstracto y universal de este tipo.

La temprana religión sumérica constituye uno de los documentos más impresionantes del comienzo de la religión dentro de la duplica-

ción de la realidad. Aquí se subsumen todos los fenómenos relevantes del mundo, tanto naturales como culturales, a dioses que están detrás, de manera tal de aclarar el fenómeno[11]. Esto no supone ningún tipo de orden en las relaciones entre los dioses, ninguna especie de sistematización especial del cosmos religioso. Tan sólo el desarrollo posterior de la religión sumero-semítica de Mesopotamia sustituye esta subsunción punto-por-punto por una subsunción sistema-por-sistema. El mundo de los dioses, por su parte, se sistematiza según el molde social de constitución de la familia y de dominio político. Entonces la analogía de la plausibilidad del orden puede servir para el más allá y para el más acá. Las coincidencias confirman la necesidad de estas formas, y esto precisamente porque ya se había distinguido entre una realidad del más acá y del más allá.

La base de este desarrollo aún posee distintivos arcaico-primitivos. Las revelaciones de la voluntad de los dioses suceden de manera situacional, *ad hoc*, bajo la forma de inspiración; el cruzar la frontera, por tanto, según las circunstancias y de manera concreta. Solamente las grandes religiones conocen «escrituras sagradas» y con ello una canonización de la revelación como automostración de Dios. Pertenece a la riqueza de la tradición europea el hecho de que la tradición judía haya perseverado en una duplicación de la realidad puramente religiosa, fijada en forma de texto, y que con ello haya influenciado parcialmente a la doctrina cristiana, mientras que la filosofía griega tomó el camino completamente diferente de una abstracción lingüístico-conceptual[12]. La teología de los rabinos se basa en una relación de unión comunicativa con Dios, con la consecuencia de que el texto no puede engañar, sino que debe interpretarse con esfuerzo constante, aunque el resultado sea controvertido. La controversia, por tanto, sigue siendo, como forma de despliegue de la paradoja, una estructura de la tradición que se debe conservar[13]. Para Platón, por el contrario, las denominaciones (nombres) son engañosas[14] y por ello necesitan un contraste continuo con la realidad bajo la forma del recuerdo de ideas arquetípicas. En ambos casos se trata del recuerdo; en uno, para la conservación y actualización del texto que sirvió como plan para la creación; en el otro, para la mi-

11. Cf. J. Bottéro, *Mésopotamie: L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, 1987, pp. 259 ss.

12. Cf. para esta comparación S. A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany, N.Y., 1982.

13. Cf. D. Daule, «Dissent in Bible and Talmud»: *California Law Review* 59 (1971), pp. 784-794; J. I. Roth, «The Justification for Controversy Under Jewish Law»: *California Law Review* 76 (1988), pp. 338-387.

14. *Cratilo* 436a ss.

rada retrospectiva a las formas que ya no caen dentro de la experiencia y que constituyen la esencia de las cosas. Ambas versiones articulan una distancia de realidad imaginaria y real, y proporcionan para ello una semántica que llena el programa de forma diferente. En ambos casos se olvida el otro lado del recuerdo, el olvido. El lado oscuro de la creación y conservación de formas sigue siendo en las formas religiosas la Otredad incluida-excluida de ellas[15].

IV

El concepto de código debe designar una forma con la cual se pueda transformar en operaciones este problema de duplicación de la realidad y nueva fundación de la realidad real. La codificación no es de ningún modo un mero reconocer, un mero designar la duplicación de la realidad. El código proyecta *otro tipo de distinción*, pero una distinción que solamente se vuelve posible en base a la duplicación de la realidad y que es reconducida a la unidad de una visión escindida del mundo.

Un código es una distinción conductora mediante la cual un sistema se identifica a sí mismo y a su propia situación en el mundo. Esta utilización del concepto se distingue del uso corriente que se le da en la lingüística y también, en parte, en la sociología[16]. Bajo código debe entenderse aquí un esquematismo binario estricto, que solamente conoce dos posiciones o «valores» y que excluye todo lo restante en el sentido de *tertium non datur*. Los códigos se generan dentro de un proceso de duplicación de lo presente, por ejemplo: de la lengua oral en escritura, de la verdad imputada en posible falsedad, etcétera[17]. También podría

15. Para ello, M. Serres, *op. cit.*, p. 98 —de todas maneras, con una mera inversión que seguramente no es suficiente: «J'entend par religion des choses oubliées depuis toujours» [Entiendo por religión las cosas olvidadas desde siempre].

16. Para la lingüística, R. Jakobson y M. Halle, *Fundamentals of Language*, Den Haag, 1956, pp. 5 ss.; para la sociología, quizás S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, New York, 1973, especialmente pp. 133 ss., 321 ss. En vano se busca una precisión conceptual. Ella se sustituye por formulaciones como «símbolos culturales», *models*, *cognitive maps*, estructuras categoriales, y mediante la distinción entre un plano estructural y un plano del actuar en situación. Por lo general, se exige que resulte reconocible si los símbolos de un código se aplican de forma adecuada o inadecuada. T. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J., 1966, p. 20, trata también por ello los códigos lingüísticos como estructuras normativas. Pero esto, en última instancia, significa que se está tratando con formulaciones de un esquematismo con dos valores. Daremos cuenta de ello mediante la distinción entre codificación y programación.

17. Otro ejemplo usual sería la fijación de un código, que excluye todas las restantes cifras como inexactas e inoperantes. También a esto se le llama «código».

decirse que la realidad, considerada en un primer momento analógicamente y que hacía las veces de tal, se «digitaliza», se la reinterpreta, por tanto, en un esquema binario, de manera tal que lo encontrado solamente hace uso de un lado del esquema y el otro lado permanece libre para el control y la reflexión. Ya en esto se puede leer la artificialidad de todas las codificaciones, y sobre esto descansa la posibilidad de distinguirlas como distinciones. Se puede, por consiguiente, aceptar los códigos con ayuda de «operaciones transunitivas»[18] o evitar algo así; y solamente por ello se adecuan a la identificación de la pertenencia del sistema de operaciones.

Los códigos binarios son distinciones de un tipo especial. No son simplemente designaciones que se distingan en la medida en que aíslen lo marcado por ellos del *unmarked state*. Por otro lado, tampoco son duales cualitativos como cielo y tierra, hombre y mujer o ciudad y campo, que proporcionan a ambos lados posibilidades de especificación equivalentes (= posibilidades de acoplamiento). Antes bien, fijan el sistema en una simetría que usualmente se representa como la distinción de un valor positivo y uno negativo (como bueno/malo, verdadero/falso, justicia/injusticia, poseer propiedad/no poseerla).

Gotthard Günther denomina la parte positiva de la distinción como valor de designación y la parte negativa como valor de reflexión[19]. Aquí ya viene expresada una distinción funcional (lógica): la designación solamente sirve para denominar aquello que en el lenguaje ontológico se llama ser o ente (*Seiendes*). El valor que no designa permanece por tanto libre para otras tareas, que en un primer momento y de forma general se dejan comprender como reflexión de las condiciones de empleo del valor de designación. Si se traduce esta distinción de la lógica a la investigación empírica de sistemas, el valor positivo recibe el sentido de denominar la capacidad de acoplamiento de las operaciones del sistema como operaciones del sistema. El sistema solamente puede operar de este lado. El valor negativo vuelve a estar libre para volver observable el sentido de tales operaciones como información, conforme al hecho de que incluso la observación sólo es posible llevarla a cabo bajo la forma de una operación interna del sistema.

Los códigos binarios y construidos de forma asimétrica poseen una relación compleja con otras distinciones sobre las cuales se basa la clau-

18. En el sentido de G. Günther, «Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations», en Íd., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. I, Hamburg, 1976, pp. 249-328.

19. Sobre todo en «Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte», en *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. III, Hamburg, 1980, pp. 136-182, especialmente pp. 140 ss.

sura operativa de un sistema. Ante todo, resulta importante el hecho de que se cruzan frente a la distinción de sistema y entorno o de autorreferencia y heterorreferencia. Sería una utilización falsa del código que el sistema se etiquetase a sí mismo con el valor positivo y al entorno con el valor negativo; pues de esta forma se volvería a desperdiciar la movilidad introducida por la codificación. En el entorno del sistema no existe generalmente ningún tipo de correlato para su código. Los códigos sirven más bien para la compensación interna de las consecuencias de la clausura operativa. Pues un sistema, que no puede contactar el mundo con sus propias operaciones (porque no puede operar traspasando fronteras), debería considerar cada estado del mundo como igualmente probable. Pero la codificación, sin embargo, pone al sistema en condición de tratar las sorpresas como irritaciones, de digitalizarlas, de concebirlas como problema de subsunción a los valores del código y de desarrollar los correspondientes programas para el uso reiterado; en suma: de aprender. Las irritaciones se vuelven visibles en los horizontes de expectación creados internamente, en los supuestos de normalidad y en los sitios de indeterminación previstos para ello, y esto como diferencias que pueden volverse diferencias, por tanto, informaciones. Todo lo que se desarrolla en la práctica de las operaciones codificadas sigue siendo siempre construcción puramente interna. Pero como las irritaciones —cuando el entorno, por su parte, muestra estructuras— no llegan arbitrariamente, se puede construir con ayuda de este instrumento un orden interno, que si bien no copia el entorno ni tampoco se corresponde de ningún modo con él, sí alcanza para hacer probable la continuación de la autopoiesis del sistema, siempre que el entorno no se transforme en sus aspectos decisivos (y que obre por eso mismo de forma destructiva).

Resulta notable, en la especial forma de distinción de la codificación, que la reflexividad esté montada en ella y de qué manera lo está. Los códigos se distinguen de las distinciones, las cuales sirven solamente a la designación y por tanto operan de forma univalente. Se distinguen de las meras divisiones (cielo y tierra), que dejan a lo dividido en el ser irreflexivo, a la manera de tipos y especies. Se distinguen también de las meras afirmaciones de copias (*imago Dei*) o reflejos, que deben apoyarse en una *analogia entis* a fin de conectar lo distinguido. Se distinguen, finalmente, de las distinciones, en las cuales la reflexividad se conduce como atributo de los objetos distinguidos; y éstos son entonces personas, como hombre y mujer o señor y vasallo. En lugar de esto, las codificaciones utilizan distinciones cuya reflexividad *resulta de la distinción misma*, que se encuentra montada en ellas, que fija la forma y función específica de la distinción. Solamente debido a la reflexividad se duplica

lo presente y por ello es inmediatamente observable. Y esto no significa únicamente que se agregue un suplemento con capacidades especiales. Sino que *ambos* lados de la distinción se preparan para una observación de segundo orden y se unen *mediante ello*. No se puede poseer el valor positivo sin el negativo[20]. Debido a ello, el forzamiento de un código tiene siempre resultados positivos y negativos.

Pero esto solamente es válido para las observaciones de segundo orden, por tanto sólo para el caso en que el sistema observa sus propias observaciones. En las operaciones inmediatas de los sistemas, la indicación de valores de código aparece como algo prescindible. Ningún tribunal utiliza la distinción entre legalidad e ilegalidad para fundamentar sus juicios, sino que la presupone. La referencia a la verdad no constituye ningún momento del discurso de la investigación, de igual manera que un artista no se siente comprendido si se le dice que ha hecho algo bello. Y una referencia a los valores del código de la religión tampoco brinda ningún consuelo, no tiene lugar en la prédica, no es ningún argumento de la conversión ni de la fe.

Pero en la observación de segundo orden se torna visible la estructura compleja de la codificación, estructura en la que uno ya se encuentra embarcado desde siempre. La codificación modifica el sentido del cruzar la frontera. El valor positivo solamente puede conservar su positividad si el *valor contrario se encuentra excluido positivamente*. Se presupone que habría que considerarlo en la totalidad del ámbito de aplicación del código (nuevamente un indicador de unidad), pero que puede excluirse mediante operaciones determinables. La verdad, en las célebres palabras de Popper, solamente es posible en juicios que también puedan ser falsos. La propiedad, dice Bartolo de Sassoferrato, se encuentra caracterizada por la disponibilidad, esto es, por la posibilidad de no haber sido propiedad o de volver a ese estado; las teorías de la protección u origen de la propiedad se encuentran desplazadas por teorías de la adquisición y únicamente definen su objeto. El pecado original se transforma, mediante el bautismo, en un estatus en el que merece la pena pecar para luego dejárselo perdonar. Por ello, para los ámbitos codificados rige la

20. Esto se recalca desde hace tiempo, incluso para la moral. Cf. por ejemplo Th. Browne, *Religio Medici* (1643), citado según la edición de la «Everyman's Library», London, 1965, p. 71: «They that endeavour to abolish Vice, destroy also Virtue; for contraries, though they destroy one another, are yet the life of one another» [Los que se esfuerzan en abolir el vicio destruyen también la virtud; pues los opuestos, si bien se destruyen mutuamente, son al mismo tiempo vitales el uno para el otro]. ¡Obsérvese la agudización de la paradoja! En otra versión, este problema de la autorreferencia del código moral se trata como problema de la teodicea; o incluso religiosamente, como aparición de Dios en el tiempo histórico dividido por ella.

forma modal de la contingencia, y precisamente por ello deben existir instalaciones suplementarias (*suppléments* en el sentido de Derrida) en estas provincias del sentido, las cuales hacen distinguible en qué estado se encuentra aquello que se designa.

Los códigos son una copia exacta de la paradoja a cuyo desarrollo sirven. A primera vista no se reconoce en ello ninguna ganancia. Tan pronto como se pregunta en qué consiste la mismidad del valor positivo y del negativo o qué representa la unidad de la distinción, se vuelve a chocar contra la paradoja básica de la mismidad de lo diferente. También aquí debe por tanto desarmarse la pregunta, debe prohibirse el retorno a la unidad. Pero la ventaja radica (y esto es decisivo) en que existen muchas codificaciones: bueno/malo, pero también verdadero/falso, propiedad/no-propiedad, superioridad de poder/inferioridad de poder. De esta manera se puede identificar a los códigos mediante una *distinción el uno del otro, en lugar de formular la pregunta acerca de su unidad interna*. Se trata por ejemplo de moral, no de derecho; de la propiedad, pero no del poder. La división libera una combinatoria, por ejemplo: utilización inmoral del derecho, apoderamiento ilegal de la propiedad, o también: no-bienvenido (¡bienvenido/no-bienvenido!). Transformación de la propiedad en poder. Tales problemas internos del espacio de combinación de las codificaciones atraen la atención y la comunicación, y dejan en el olvido que justamente con ello se vuelve invisible la paradoja de la mismidad de lo distinguido. Esto es válido especialmente para la sociedad moderna, que ya no se encuentra ordenada de manera jerárquica (estratificada), mientras que las jerarquías, y por lo tanto las sociedades nobles, estaban condenadas a defender una coincidencia de todos los valores positivos en la cima —en la «vida buena», en última instancia en Dios— como punto culminante de lo Bueno (empeño, *virtus*), equipamiento de bienes, con poder y competencia para juzgar lo legal e ilegal (*iurisdictio*). Bajo este supuesto, la doctrina de los trascendentales pudo declarar como una y la misma cosa lo Uno, lo Verdadero y lo Bueno, y poner a salvo la distinción en el concepto de naturaleza; existen naturalezas exitosas y malogradas. En una sociedad diferenciada funcionalmente, en la cual la diferenciación del sistema descansa sobre diferentes codificaciones, se debe renunciar, por el contrario, a esta forma de integración y con ello a la suprema relevancia de la moral. Los típicos códigos del sistema se distinguen por eso de la codificación moral y evitan la congruencia de sus valores positivos/negativos con aquellos de la moral. La propiedad y el derecho, las verdades e incluso el poder político deben también estar disponibles para usos inmorales. Solamente se ven limitados por el aparato semántico de su propio campo —lo que no excluye, sino que precisamente abre la

posibilidad de que también se valore todo de forma y manera desenfrenada—. De acuerdo a ello, habría que tener preparada una lógica que posibilitase descripciones «policontexturales» (Günther)[21].

Además de este apoyarse sobre la distinción de diferentes códigos, en la asimetría funcional de los mismos ya existe una indicación para la solución de la paradoja. Si es válido que solamente el valor positivo es capaz de realizar operaciones (= útil, = que funciona bien), entonces se puede afirmar que este valor es el dominante. El argumento entonces diría: se distingue con razón entre legalidad e ilegalidad (de lo contrario los tribunales no podrían trabajar), y es bueno distinguir entre bueno y malo (pues de lo contrario se podría legitimar cualquier cosa, incluso el racismo). Aun en las discusiones actuales resulta difícil allanar este argumento (y digo esto basándome en experiencias). La alternativa consiste solamente en el descenso a la paradoja de la indiferencia de lo diferente; y se choca contra un miedo casi forzoso hacia la paradoja, que conduce a que la lógica de la autorreferencia, esto es, de la aplicación del código al código mismo, no se efectúe.

También la lógica, si lo que quiere es tratar las distinciones positivas/negativas de manera *operativa*, y esto significa como unidad, debe recurrir nuevamente a una distinción, y la oferta clásica es: conjunción o disyunción. Una unidad *jamás* se comprende por sí misma. Como muestra Gotthard Günther[22], existe sin embargo una necesidad de lógicas con estructuras más ricas, que no estén fijadas en la dimensión del objeto, sino que también puedan incluir la dimensión social (para Günther esto significa multiplicidad de sujetos, subjetividad del *tú*) y la dimensión temporal (para Günther ante todo: la novedad histórica). Günther llama transunión (*Transjunktion*) a la operación adicional que se ha de introducir. Su contribución consiste en seleccionar distinciones positivas/negativas. Esta operación ofrece esa libertad imposible de construir en la clásica lógica binaria: aceptar o rechazar distinciones. Con ello se lleva a cabo, sin tener en cuenta las consecuencias para la lógica, el paso desde una observación de primer orden a una observación de segundo orden[23]. Queda claro que los sistemas codificados deben operar (observar) bajo el presupuesto de una estricta bivalencia, y esto solamente porque ésta es la manera más rápida de construir or-

21. Interpreto aquí el concepto de «contextura», que pone de relieve la indiferencia hacia fuera, con la definición de Spencer Brown «distinction is perfect continence». Que concuerde exactamente con el sentido de Günther es algo que debo dejar abierto.

22. «Cybernetic Ontology...», cit.

23. Para buscar líneas de conexión entre la teoría del observador y la lógica de Günther, cf. E. Esposito, *L'operazione di osservazione: Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Milano, 1992.

den. Tampoco pueden prescindir del *tertium non datur*. Pero al mismo tiempo, tanto la reflexión lógica como la teórico-social muestran que en ello se encuentra presupuesta la indiferencia frente a todas las restantes ofertas de codificación, de tal manera que una descripción lógica total debe aceptar un tercer valor que pueda designar la aceptación del propio código bajo el rechazo de todos los restantes[24]. Esta selección del código podría denominarse *self-indication*[25]; pero esto entonces sería también una operación ligada a una distinción y conduciría a la pregunta acerca del otro lado de la distinción. Para los observadores no existe ninguna operación final, ninguna calma, ningún punto fijo en sus cálculos. En la búsqueda de unidad chocan forzosamente contra una paradoja, y esto significa: contra la exhortación a seguir adelante. Pues los observadores son sistemas autopoiéticos que solamente pueden producir sus operaciones bajo el supuesto de que hay otras operaciones; y su mundo es por eso un mundo infinito, un «horizonte», que siempre promete otras posibilidades.

La relevancia teórico-social de este inevitable análisis abstracto resulta de la comprensión de que la distinción entre la aceptación y el rechazo de un código se efectúa en el plano de la observación de segundo orden. No se trata, por tanto, de un rechazo del sistema (o de la persona) que utiliza determinado código. No se trata de provocación para suscitar un contrarrechazo, no se trata de oposiciones ni de conflictos. La estructura lógica de las operaciones transunitivas posee su correlato social en un principio de tolerancia (si se quiere: de ironía). Esto es de nuevo una exigencia de diferenciación funcional, que por un lado presupone la clausura operativa de los sistemas parciales, y por otro lado crea la posibilidad de trasladar en cada caso los problemas al sistema cuyo código se adecua a su definición y solución.

Finalmente, hay que ponerse de acuerdo sobre el hecho de que el orden social de las codificaciones y sus valores de rechazo mina no so-

24. A modo de aclaración debe decirse que la utilización de un valor de rechazo no interviene en la distinción rechazada (pues esto presupondría la aceptación de la distinción). Si el derecho rechaza la distinción moral bueno/malo, esto no significa que no se pueda distinguir de esta manera, ni siquiera significa que el derecho no esté sujeto a ningún enjuiciamiento moral. Solamente significa que la operación en curso no utiliza esta operación para concentrarse sobre el código del derecho. No se niegan los valores de la distinción rechazada, pues esto solamente sería posible precisamente en la utilización de esta distinción, sino la distinción misma. «The very choice is rejected» [Se rechaza la opción misma](G. Günther, «Cybernetic Ontology...», cit., p. 287). Se ruega al lector que tenga en cuenta esto, porque de lo contrario se caería incesantemente en malentendidos que atañen a delicadas cuestiones normativas.

25. Así F. J. Varela, «A Calculus for Self-Reference»: *International Journal of General Systems* 2 (1975), pp. 5-24.

lamente la lógica binaria, sino también la metacodificación de la tradición, a saber, la metacodificación mediante la distinción ser/no-ser. Ya la fenomenología trascendental de Husserl había introducido en este sentido un valor de rechazo. Husserl lo llamó *epojé*. Esto condujo aquí, y más que nada en *Ser y tiempo* de Heidegger, a una caída en la estructura temporal como condición de aparición del mundo[26]. En el constructivismo operativo se debe, por consiguiente, reformular el principio lógico de identidad. Ya no es más «A es A», sino «si A, entonces A». Con ello quiere decirse que la identidad solamente puede constituirse en secuencias operativas y luego, como condición estructural, trabaja para que resulte posible una constitución de secuencia altamente selectiva y que se limite (se distinga) a sí misma. Y esto también vuelve a conducir a una distinción. Toda repetición debe identificar lo repetido y al mismo tiempo *condensarlo* en aquello que se tomó del contexto anterior. Y debe *confirmar* esta identidad, ponerla por tanto a buen recaudo, para que se adecue a otro contexto[27]. Con ello se crean los presupuestos para otra distinción, a saber, la de generalización y reespecificación, cuya relevancia teórico-evolutiva puso de relieve Parsons[28].

V

Para una teoría de la religión solamente merecen la pena las pretensiones de mayor exactitud en la comprensión de las codificaciones binarias si también la religión utiliza una codificación binaria. Esto no se comprende por sí mismo, sino que debe mostrarse. Está claro que la religión solamente puede observarse y describirse si se la logra distinguir. También partimos del supuesto de que esta distinción debe efectuarla la religión misma, y que solamente esta autolocalización de un lado (y no

26. Cf. la crítica de Heidegger, que apunta a una comprensión adecuada del tiempo, sobre la «filiación» ontológica de Aristóteles-Hegel, en *Ser y tiempo*, 6.ª ed., Tübingen, 1949, pp. 432 s., nota 2.

27. La distinción *condensation/confirmation* proviene de George Spencer Brown, que la explica, de forma elegante, mediante otra distinción, a saber: que la ecuación ⌉⌉ = ⌉ puede leerse de izquierda a derecha (*condensation*) y de derecha a izquierda (*confirmation*) (*op. cit.*, p. 10). Aquí, como siempre, bajo el supuesto de un observador que distinga estas versiones y pueda decidirse dentro de esta distinción. El mismo pensamiento también puede formularse con el concepto wittgensteiniano de regla, que presupone la aplicabilidad a más de un caso, o con el concepto derridiano de la *différance*.

28. Cf. T. Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N.J., 1971, pp. 26 ss.; T. Parsons, «Comparative Studies and Evolutionary Change», en Íd., *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, 1977, pp. 279-320 (especialmente pp. 307 ss.).

del otro) de la distinción dotadora de identidad permite que la religión se vuelva sistema. Pero con esto no queda de ningún modo resuelto, y es incluso improbable, que la religión se identifique con una distinción, y no simplemente con el sentido sagrado, con una idea, con un fundador, con Dios. Debido a ello, se podría creer que contradice profundamente a la autodonación de sentido de la religión el que se le exija identificarse con una diferencia y distinguirse de los ruegos más mundanos de este mundo por medio de la especificación de su propio código.

Pero estas reflexiones parten presumiblemente de representaciones insuficientes acerca del mundo de enunciados del constructivismo operativo, de la filosofía diferencialista, del cálculo de formas y de la cibernética de segundo orden. No existe un concepto suficiente de código y antes que nada debe ofrecerse. Solamente la observación de que el pensamiento teológico exigente (y aquí se podría incluir también al budismo) ha lidiado una y otra vez con tautologías y paradojas podría estimular una nueva reflexión. Pues ambas formas, tautología y paradoja, están construidas sobre distinciones que se sabotean a sí mismas. La moderna teoría del texto «deconstructivista», que hoy se extiende mucho más allá de su patria de nacimiento en el *Literary Criticism*, llega al mismo resultado[29]. Si se lograra identificar un código de la religión, se podrían retomar las sugerencias que hay aquí ocultas y quizás encontrar algo más que una confesión de la insuficiencia de la comprensión humana (lo que desembocaría en un desarrollo de la paradoja/tautología con ayuda de la distinción de identidad fija entre Dios y ser humano).

Un segundo problema nos tiene reservadas dificultades aún más grandes. La diferenciación de la religión es también un acontecimiento histórico, que para un observador con molde sociológico está relacionada con la evolución del sistema social: con el descubrimiento de la escritura y con el paso a formas más exigentes de la diferenciación social. De ningún modo podemos partir del supuesto de que la religión se hace perceptible desde el comienzo mismo en la estricta forma de una codificación binaria. Cuando se habla de distinción de la religión deben por eso tenerse en cuenta condiciones históricas muy diferentes de plausibilidad de la semántica religiosa. Al principio las designaciones religiosas, por ejemplo en Mesopotamia[30], se encuentran íntimamente ligadas a la distinción social general entre la tierra conocida y habitable,

29. Véanse solamente las numerosas recopilaciones de escritos de Paul de Man, por ejemplo *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, London, ²1983; *The Resistance to Theory*, Minneapolis, 1986.

30. Cf. G. Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and the Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden, 1995.

donde también se pueden celebrar los cultos, y los lugares salvajes y amenazadores que la rodean. Sólo en sociedades más complejas aparecen pares de opuestos específicamente religiosos y con ello las designaciones específicamente religiosas de los valores del código, mediante los cuales éstos se distinguen de otros pares de valores (por ejemplo: rico/pobre o poderoso/impotente). Solamente la capacidad de distinguir lo religioso de otras distinciones conductoras hace que tenga sentido utilizar el concepto de codificación binaria.

En lo que refiere a la semántica histórica de la religión, no podemos partir por tanto de designaciones idénticas. Pero esto no debe impedirnos construir un concepto de codificación que sea temporalmente abstracto y utilizarlo; pues sin un concepto tal (o, dicho de otra manera, con la tesis de los historiadores de que una época solamente puede describirse en base a sus propios conceptos) se podrían a lo sumo comprobar las inconmensurabilidades de los «discursos» históricos, pero ni siquiera podría preguntarse si es posible reconocer las relaciones entre los cambios en la estructura social y la semántica histórica, adecuada para referir. Nosotros empleamos el concepto temporalmente abstracto del código (así como una serie de otros conceptos teórico-sistemáticos) en el plano de la observación de segundo orden y debemos luego respetar la separación de planos. Esto significa que debemos respetar el derecho propio de aquello que las religiones históricas ven y formulan por sí mismas, y de aquello que se les escapa; pero esto no obliga a renunciar a un análisis más abstracto con ayuda de conceptos que prueban (o no) su eficacia en la construcción de la complejidad teórica en el sistema científico. También en este sentido nos atenemos al constructivismo operativo y a la teoría de sistemas operativamente clausurados. El esfuerzo conceptual transcurre exclusivamente en el lado interior de esta forma científicamente constituida. Ella vale únicamente para el mejoramiento de los resultados científicos.

La tesis de las siguientes reflexiones será que la elaboración semántica de un código específicamente religioso está relacionado con la diferenciación social de un sistema funcional para la religión. Evitamos toda fijación causal por la cual una cosa sería causa de la otra o viceversa. Se trata de una relación de favorecimiento recíproco o de adaptación evolutiva. Pero solamente en la medida en que la religión se diferencie en lo que refiere a situaciones, roles, cultos, fórmulas de sentido, distancia socio-crítica y sistematización de la doctrina, pueden saltar a la vista versiones más abstractas del código específicamente religioso. Igualmente deben resultar todas las ganancias de la autonomía y, más aún, toda distancia crítica frente a los sucesos cotidianos de «este mundo» en este mundo. Para la religión, ello da como resultado una oportunidad de

pensamiento orientado hacia la diferencia. La diferenciación favorece al código, el código favorece a la diferenciación. La evolución es por consiguiente una evolución de esta relación, y sólo la sociedad moderna necesita un concepto complejo de código, tanto abstracta como analíticamente, a fin de volver comprensible lo que la religión significa *para ella*.

VI

Para denominar ambos valores del código específico de la religión lo más apropiado es la distinción de *inmanencia* y *trascendencia*. Puede entonces decirse que una comunicación es religiosa siempre que considere lo inmanente bajo el punto de vista de la trascendencia. En esto la inmanencia ocupa el lugar del valor positivo, del valor que pone a disposición la capacidad de acoplamiento para las operaciones psíquicas y comunicativas; y la trascendencia ocupa el lugar del valor negativo, desde el cual lo que sucede puede verse como contingente. En la terminología de Günther: la inmanencia es el valor de designación y la trascendencia el valor de reflexión del código. Recordamos: en esto no se está expresando una preferencia (aunque es totalmente posible que existan códigos de preferencia). Lo positivo no es en ningún sentido «mejor» que lo negativo. En la unidad del código ambos valores se requieren recíprocamente. Solamente vistos desde la trascendencia adquieren un sentido religioso los sucesos de este mundo. Pero la donación de sentido es entonces también la función específica de la trascendencia. No posee existencia para sí. Ella es el rebasar toda frontera en dirección a lo otro. Pero en la frontera no se puede habitar y en fronteras siempre nuevas no se puede construir ninguna «fortaleza segura»[31]. Que existan religiones, sobre todo religiones de Dios, que juzgan de otra manera es algo que no se niega. Pero los juicios de existencia son juicios de un observador de primer orden, y en este lugar —esto es algo que podría decir un observador de segundo orden— poseen la función de efectuar y ocultar la *re-entry* del código en el código, a saber, la de volver pensable y decible la diferencia entre inmanencia y trascendencia.

Pero nos estamos anticipando. En primer lugar se debe aclarar la prehistoria de la diferenciación de una codificación específicamente religiosa.

31. «On ne s'installe jamais dans une transgression» [Uno jamás se instala en una transgresión], se lee en J. Derrida, *Positions*, Paris, 1972, p. 21; «on n'habite jamais ailleurs. La transgression implique que la limite soit toujours à l'oeuvre» [Jamás se habita en otra parte. La transgresión implica que el límite siempre sea operativo].

En muchas religiones antiguas subyace una representación del espacio que une la trascendencia con la inmanencia. Lo lejano, si bien inalcanzable, es al mismo tiempo algo que si se estuviese allí podría observarse como el familiar mundo cotidiano. Si se pudiera irrumpir hasta la cima del Olimpo (pero el miedo aparta de los intentos), se podría ver el festín de los dioses. Los teólogos acaso nieguen que aquí ya se trate de trascendencia (en el sentido judío o cristiano). Pero en un sentido teórico-evolutivo ésta es una figura precursora que no permite que se destaque la trascendencia mediante un predicado existencial que valga únicamente para ella; las transiciones son fluidas y se deja a expensas de la imaginación religiosa el poblar la lejanía inalcanzable con objetos completamente diferentes. Desde una perspectiva comparativa y teórico-evolutiva de la religión apenas se podrá descartar este caso de la trascendencia (únicamente) espacial, por más que se hagan concesiones a las innovaciones evolutivas.

Para la tradición occidental habría ante todo que aclarar la relación de la religión codificada con la metafísica ontológica. En esto no basta con exponer hasta qué punto la cosmología religiosa se encuentra elaborada con supuestos metafísicos básicos. Antes bien, lo decisivo es que tanto la ontología como su lógica estaban construidas sobre la distinción entre ser y no-ser y, con ello, sobre el supuesto de una lógica bivalente que deja restos de problemas sin discutir[32]. Todo pensamiento, todo esfuerzo por conocer, llega al reposo en el ser; y a la inversa: no existe ningún ser que no se pueda deducir lógicamente. Falta, para decirlo de otra manera, una lógica con una estructura más rica para detectar en ello un problema. La metafísica ontológica parte de una única distinción conductora; ella describe el mundo de forma monocontextural (en los conceptos de Gotthard Günther).

Por eso puede preguntarse de manera retrospectiva qué puede y qué no puede verse cuando un observador se apoya sobre la ontología y la lógica bivalente como distinción primaria. O ¿qué se pierde y permanece invisible cuando se *empieza* con la distinción entre ser y no-ser, y el correspondiente instrumento lógico bivalente? Naturalmente que la metafísica ontológica puede construir conceptos como «nada» o «infinitud» y con ello generar ciertas intersecciones con vistas a la religión. El problema radica en el efecto de exclusión de la bivalencia lógico-ontológica o, para decirlo de otra manera, en la invisibilidad del observador que ha adoptado este esquema de forma «acrítica» y que no puede designarse a sí mismo. Aquí permanecen inobservados un mun-

32. Éste ha sido sobre todo un tema de Gotthard Günther. Véanse sus *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 vols., Hamburg, 1976-1980.

do, una realidad, de los cuales la metafísica, con su lógica bivalente, ni siquiera puede ver (formular) que no ve lo que no ve. En este sentido, la metafísica carga en cierto modo sobre su espalda —digan lo que digan las formulaciones espirituales de la teología— con una necesidad de religión en la Edad Moderna.

Si esto se acepta como estructura y como problema de una semántica altamente desarrollada, subsiste la pregunta acerca de cómo la religión inserta su código (y con él a sí misma) en la realidad que se supone y acepta en la comunicación social. Nuestro punto de partida se encuentra en la tesis de una distinción de la realidad que aísla lo verdaderamente real de un mundo imaginario y no accesible de forma inmediata y con ello, como se mostró más arriba[33], constituye una realidad «dura» en el mundo. Esto no sucede en un primer momento y durante mucho tiempo bajo la forma perfecta de una codificación, sino que, construido de forma cercana a la percepción, como división del mundo en un ámbito familiar, conocido y accesible operativamente, y otro mundo. Nosotros queremos, sin por ello implicar de forma inmediata a la codificación, llamar «trascendencia» a este contramundo de la realidad, pues uno debe representarse el traspaso de una frontera si se la pretende designar.

Este concepto de la trascendencia se ofrece como punto de vista comparativo para semánticas religiosas muy diferentes, especialmente también para las religiones de las sociedades primitivas, que con esto son tomadas más en serio de lo que ocurre en algunas investigaciones más bien folclóricas a cargo de las ciencias competentes[34]. La trascendencia es al principio un dato de dirección, remite al traspaso de fronteras. Pero a lo que se hace referencia desde el comienzo no es a fronteras territoriales (aunque los lugares puedan «sacralizarse»), sino a fronteras que limitan lo inalcanzable, no solamente fuera, sino también dentro de la sociedad de la que se parte. La trascendencia es y esconde al mismo tiempo (por su fijación) lo inquietante, que puede descomponer, disolver, traspasar todo sentido. Por ello, interpretamos la trascendencia como una duplicación oculta por la religión, una duplicación no formulable de lo existente, de lo alcanzable, de lo familiar en otro ámbito del sentido.

33. Véase *supra*, sección III.
34. Cf. para dicha comparación E. Dowdy (ed.), *Ways of Transcendence: Insights from Major Religions and Modern Thought*, Bedford Park, South Australia (The Australian Association for the Study of Religions), 1982. Cf. también la definición de la función de la religión de Thomas Luckmann (igualmente sostenida de forma general) como socialización del trato con la trascendencia, en «Über die Funktion der Religion», en P. Koslowski (ed.), *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen, 1985, pp. 26-41.

Un ámbito operativamente inaccesible, un segundo mundo, no pone ningún tipo de restricción a la fantasía. Se podría sostener cualquier cosa, pues nada deja probarse —al igual que se puede circular desenfrenadamente con negaciones—. El trascender produce un excedente de posibilidades de sentido y, de acuerdo a ello, una necesidad de restricción. No es casual que en la historia de la palabra *religio* subyazga la representación de un nuevo enlace, y tampoco es casualidad que Durkheim ponga de relieve la sanción de una restricción en el concepto de *sacré*. Pero la restricción de aquello que como trascendencia se debe preservar como sagrado produce siempre (como toda operación que designa) una nueva frontera, que se podría traspasar. Con lo cual se mostraría que la trascendencia no es ni por asomo *la* trascendencia que se derrama en lo ilimitado.

El asedio de este problema hace aparecer como comprensible el hecho de que las religiones tempranas tomen contramedidas. Instalan bloqueos comunicativos que, por su parte, y absorbiendo reflexividad, son santificados. La certeza de lo sagrado es un misterio. En caso contrario, se podría arribar a la idea de que los huesos de los antepasados, que se conservan en la casa de los hombres como punto de referencia de todos los ritos, son huesos totalmente comunes y, además de ello, huesos que deben renovarse debido a la pérdida o caducidad[35]. El problema se resuelve mediante el único modo operativo que el sistema social sociedad posee a su disposición: mediante la comunicación, a saber, por medio del doble proceso de ampliación e inhibición de las posibilidades comunicativas. Lo sagrado se presenta como misterio, por tanto como prohibición, o como la imposibilidad de una comunicación que fije la cosa. Y la pregunta curiosa (*curiositas*) se prohíbe o acalla con la información de que solamente se obtendrían resultados triviales que permiten reconocer que se ha pasado de largo frente a lo esencial.

En las religiones primitivas generalmente se presenta la distinción inmanencia/trascendencia como *división* de un mundo indudablemente existente (y también esto reprime la posibilidad de pensar el código

35. Esto en base a F. Barth, *op. cit.* Podría llegar a pensarse en denominarlos (a ellos o también a otro tipo de «reliquias») desechos transformados y canonizados —en el sentido de J. Culler, *op. cit.*, pp. 108 ss., en conexión con M. Thompson, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*, Oxford, 1979, quien a su vez utiliza la teoría de las catástrofes de René Thoms para dar cuenta de tales discontinuidades en la valoración. En las investigaciones sobre la religión de sociedades tribales también se encuentran muchos testimonios de un trato totalmente pragmático, pero a la vez riguroso en las distinciones, con lo sagrado —siempre y cuando se preserve el misterio y se lo vuelva tabú—. Esto naturalmente parte del supuesto de que la pregunta acerca de si se cree o no ni siquiera se formula. O dicho de otra manera: que la fe no es aquí la «forma» de la religión, que se encuentra determinada desde el otro lado, desde la no-creencia.

como duplicación de la realidad). El código se explica mediante la distinción entre cercanía y lejanía o cielo y tierra[36]. Al lugar religioso del cielo se encuentra unida a menudo la representación de una vida eterna tras la muerte y con ello una superación de la diferencia fatal entre inmanencia y trascendencia. En versiones más elaboradas (seguramente influidas por las grandes religiones) también se encuentra la representación de que la trascendencia constituye un traspaso de frontera, por tanto que ella misma no posee fronteras, y que por ende existe también en la inmanencia[37]. Entonces se podría decir de manera creíble que Dios se encuentra al mismo tiempo lejos y cerca, que está presente en todos los sitios. En esto uno podría apoyarse en la importante y fácilmente accesible forma semántica del «estar-en-algo»: Dios no es ninguna aparición determinada, pero se encuentra *en ella*.

Como reacción típica, seguramente predominante de forma semántica e institucional, frente a la distinción entre un mundo del más acá y otro del más allá, se encuentra una necesidad de mediaciones, sea mediante objetos, sea mediante acciones. La amplia y casi universal difusión de esta forma de la mediación prueba al mismo tiempo que la distinción subyacente posee un carácter muy arcaico y que con razón se la cuenta dentro de la genealogía de la religión. La distinción misma sólo se vuelve comprensible a causa de una marcación de la frontera. Uno puede por ejemplo ayudarse con la división de espacios o tiempos, o con volver invisible de manera artificial alguna parte de los acontecimientos. La marcación de la frontera misma posee un estatus ambivalente: pertenece tanto a un lado como al otro, y por tanto, a ambos lados o a ninguno. Ella simboliza, y con ello efectúa, la unidad de la distinción. Por eso la marcación misma es un *sacrum*, es sagrada y tremenda al mismo tiempo. Desde el principio existe por tanto el problema de la unidad de la diferencia, aun cuando no se reflexione sobre él como tal, sino que permita sólo un acercamiento escalofriante y penoso o solamente mediante la protección de determinadas «consagraciones»; o un acercamiento con ciertas precauciones técnicas, que por ejemplo deben garantizar a los chamanes un retorno feliz de su excursión a ese otro mundo. Lo sagrado se condensa de cierta manera en la frontera que representa la unidad de la distinción entre trascen-

36. Para una historia cultural del cielo cf. B. Lang y C. McDannell, *Der Himmel: Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1996. Ejemplos de religiones africanas en J. S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London, 1970. Véanse aquí, en pp. 171 ss., destacados mitos de la creación: Dios vivió en un primer momento con los hombres o en su cercanía, pero luego, para evitar molestias o castigar la desobediencia, se alejó de ellos.

37. Cf. J. S. Mbiti, *op. cit.*, pp. 12 ss.

dente e inmanente[38]. La religión misma no se celebra de ningún modo en el más allá.

Cuando no se trata de marcar sino de traspasar la frontera, de un cruce de ida y vuelta, se hacen necesarios los mediadores. También ellos son, si se hace abstracción de sus correspondientes estados de ánimo y se intenta identificarlos, encarnaciones de lo paradójico. En su vida mundana, Jesús de Nazaret es un hombre (aunque un hombre sin pecado). Como Cristo, es el hijo de Dios. Como parte de la Trinidad es Dios, por tanto su propio Padre, así como Dios Padre es su propio hijo. El misterio sabotea la distinción sobre la cual descansa. La diferencia entre trascendencia (Dios Padre) e inmanencia (vida terrenal del hijo) se presupone como explicación del problema y al mismo tiempo se anula. La renuncia a la lógica no es una falla, sino la forma adecuada del problema. Una vez comprobado esto se pueden dejar las cosas así, pero también se puede intentar una nueva descripción del problema.

Tanto las marcaciones como las mediaciones sirven para dejar aparecer en el mundo familiar el mundo desconocido que mora en la trascendencia. Las restricciones sólo se pueden institucionalizar como formas, como contenidos de sentido capaces de ser designados y operativamente acoplables. Tiene que tratarse de estos o aquellos objetos, de estos o aquellos lugares, de estos o aquellos gestos o acciones, que en la inmanencia del mundo familiar se distinguen como sagrados. Si se toma la diferencia que constituye a la religión en su forma originaria y concreta como diferencia entre familiar/extraño, entonces la religión surge sólo mediante una *re-entry* de esta forma en la forma: mediante una re-entrada de la diferencia entre familiar/extraño en lo familiar y afable. Pues solamente de esta manera puede distinguirse lo religiosamente extraño (la trascendencia) de aquello que meramente no se conoce o es poco común. También esta distinción constituye un logro evolutivo; y esto se comprueba en el hecho de que durante mucho tiempo lo inesperado o insólito, lo sorpresivo o monstruoso, dieran ocasión a la interpretación religiosa.

En comparación a las sociologías clásicas de la religión, que habían caracterizado la religión por medio de demarcaciones en los diferentes ámbitos, por tanto mediante distinciones simples como sagrado/profano (Durkheim) o infrecuente/cotidiano (Weber), la figura de la re-entrada de una distinción en lo distinguido por ella nos ofrece el punto de partida para un análisis más complejo y al mismo tiempo el acceso

38. Para ello existen numerosos testimonios etnográficos. Para un resumen limitado cf. por ejemplo E. Leach, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge, 1976, pp. 71 ss.

a una paradoja siempre oculta en la religión. En cuestiones acerca de la evolución religiosa[39] se puede permanecer en el hecho de que en el ámbito imaginario de la fantasía religiosa no se le ponga ningún límite a la hipertrofia de las formas y que de aquí surjan impulsos de variación; pero a esto se le suma que el desarrollo de la paradoja fundamental de la *re-entry* requiere formas actuales y convincentes que disciplinen aquello que en última instancia puede aceptarse. Para decirlo de otra forma: debe comunicarse en el más acá con plausibilidad, cuando no con una evidencia libre de duda, en relación al más allá; y debe evitarse que la diferencia entre más acá y más allá ingrese en la comunicación como «contradicción performativa» (por ejemplo: como fracaso de la eficacia mágica) y la «deconstruya».

Una codificación elaborada de la religión supone una *re-entry* de la distinción en lo distinguido por ella[40]. Solamente de esta manera puede evitarse interpretar la distinción del código como coacción para decidirse hacia uno u otro lado. En ambos lados siempre se encuentran ambos lados. La consecuencia lógica (matemática) es que surge una intransparencia no calculable, que solamente puede disolverse mediante la imaginación. Con ello se gana la posibilidad de participar de la totalidad del código del lado de la inmanencia, y por otro lado la posibilidad de representarse que a la trascendencia no le resulta indiferente lo que sucede en la inmanencia. Solamente de esta manera puede el creyente participar del código. Y solamente de esta forma la comunicación que transcurre en la inmanencia puede referirse al código. Pero una *re-entry* de esta especie conduce a una indeterminación estructural y depende por ello de suplementos (*parerga*) que guíen las selecciones ahora necesarias. Dicho de otra manera: la comunicación debe apoyarse sobre una memoria y va a parar, en lo que al futuro refiere, a una oscilación. Uno debe por ejemplo representarse la propia vida como parte de una historia del pecado y la salvación, pero también puede tener esperanzas de la condonación de los pecados, sin poder llegar a la certeza de si se pertenecerá o no a las almas salvadas.

Por medio de una *re-entry* de la forma en la forma se obtiene ante todo, y si sucede de manera verosímil, lo siguiente: una estabilización social de la religión. Ella almacena su donación de sentido en la distinción primaria de su código y con ello se vuelve independiente de la aparición casual de sucesos insólitos, desde los eclipses de sol hasta los accesos de epilepsia. La religión puede entonces organizarse como

39. Véase *infra*, capítulo 7.

40. *Re-entry* en el sentido de S. Brown, *Laws of Form*, reimpr. New York, 1979, pp. 56 s., 69 ss.

una máquina, de tal manera que incluya las causas de las operaciones que habrán de considerarse y se desprenda con ello de la marcha del mundo. No es casualidad que puedan entonces producirse modelos de comportamiento concebidos circularmente; la repetición de los ritos en la religión de los aztecas se representa paralelamente al ciclo del mundo y sirve para su conservación. Siempre se pueden poner en marcha ceremonias religiosas, según la necesidad[41]; pero ya se sabe lo que hay que hacer y puede repetirse. De esta manera, la religión puede funcionar a la manera de un acoplamiento cibernético retroactivo; pero con las importantes distinciones de que puede independizarse de la indemnización mediante sucesos del entorno (sequías, pestes, guerras), y que, aparte de eso, puede conducir a sobrerreacciones y ajustes malos si se confía demasiado en la lógica propia de su aparato ejecutor[42].

Las religiones se distinguen por medio de la ejecución de la *re-entry* y por la configuración de la trascendencia determinada por ella. Sin la asistencia (o, por lo menos, apaciguamiento) de las potencias trascendentes no se puede lograr nada importante; ésta es la versión más influyente, en todo caso la más antigua. Ella motiva procedimientos mágicos, no en el sentido de que se pudiera creer que se necesitan causas empíricas adicionales; pero sí en la representación de que deben allanarse los posibles obstáculos del otro lado de la gran frontera. La magia descansa sobre la simple distinción de cosas visibles e invisibles en uno y el mismo mundo. Ella es expresión de la riqueza de la naturaleza, que sobrepasa lo visible. No se trata, por tanto, de una metateoría, tampoco de un modo de observación de segundo orden con todos los problemas lógicos que acarrearía. Solamente la diferencia misma, que divide al mundo en visible/invisible, permanece no aclarada. El contexto vinculante sigue siendo desconocido, y por ello mismo creíble. No admite ningún control de fallas y tampoco ningún desarrollo del saber por medio del aprendizaje. El permanecer desconocido respeta de cierto modo lo sagrado. Y posee la función adicional de dotar de autoridad a aquel que pueda apelar de forma creíble a la experiencia. En la medida en que se fijan ritos se presentan los mitos correspondientes cuya narración aclara por qué se lo hace de esa manera y no de otra. Si se mira retrospectivamente, acaso se sostenga que algo así es una ingenuidad. Pero ingenuidad no es equivocación. Y nunca se llegó a un cambio radical; tampoco cuando surgió

41. Cf. R. A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven, 1967. Cf. también Íd., «The Sacred in Human Evolution»: *Annual Review of Ecology and Systematics* 2 (1971), pp. 23-44; Íd., «Ritual, Sanctity and Cybernetics»: *American Anthropologist* 73 (1971), pp. 59-76.

42. Para ello, R. A. Rappaport, «Maladaptation in Social Systems», en J. Friedman y M. J. Rowlands (eds.), *The Evolution of Social Systems*, Pittsburgh, 1978, pp. 49-71.

una teología que perdió la inocencia al volver invisible la paradoja y que por tanto sumió al mundo entero en el estado del pecado para luego verlo necesitado de salvación.

Como es sabido, Max Weber había formulado con su acostumbrada agudeza: «El actuar motivado por la religión o la magia se encuentra orientado, en su estado más puro, al más acá»[43]. Formular de esta manera es útil cuando solamente se trata de despejar prejuicios teológicos y también cuando se pretende describir la época temprana como religiosamente motivada. Pero ya en el siguiente párrafo aparece la corrección, la introducción de la diferencia[44]. De hecho, ni siquiera el mundo cotidiano de la utilidad práctica, de los intereses, obstáculos y peligros, podría experimentarse como un todo y también la caracterización del «más acá» seguiría siendo una reconstrucción moderna, si ya no hubiese existido en aquellas religiones tempranas una mirada por encima de la frontera. En su intento por acercarse a la comprensión de la religión de Max Weber, Hartmann Tyrell[45] recalca precisamente esta diferencia:

> La acción social puede por lo tanto llamarse *religiosa*, cuando en las orientaciones del actor (o actores) se encuentra dada una *capa de sentido* que remite a algo «extraempírico», a un «trasmundo» significativo, y cuando el actuar, en su transcurso, «lo tiene en cuenta» de alguna manera, en un primer momento de manera simbólica.

Sólo esta diferencia constituye una realidad necesitada de complementación, y precisamente en eso radica su forma religiosa. Para el tiempo inicial esto naturalmente no significa que también los *fines* de la acción apunten al más allá, que por tanto deban ser fines redentores; sino únicamente que el mundo puede experimentarse dentro de una división religiosa.

En las concepciones primitivas de la religión nos encontramos con potencias del más allá que son actores arbitrarios, caprichosos, vulnerables (pero en este sentido también influenciables, que se pueden apaciguar). Ellos simbolizan el hecho de que la vida humana se encuentra a merced de un entorno incontrolable e influenciable; son el resultado de

43. En el comienzo de su *Religionssoziologie*, en el § 1, «Die Entstehung der Religionen»; aquí citado según *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, [3]1948, vol. I, p. 227.

44. «De todos modos, ha tenido lugar la mayoría de las veces una abstracción sólo en apariencia sencilla: la representación de algún ser que se esconde 'tras' la actuación del objeto natural calificado carismáticamente, artefacto, animal, hombre, y que determina de alguna manera esa actuación: la creencia en los espíritus» (*op. cit.*, p. 228). En lugar de «tras» se podría mejor hablar para muchos casos de «en».

45. En «'Das Religiöse' in Max Webers Religionssoziologie»: *Saeculum* 43 (1992), pp. 172-230, cita, p. 194.

una exteriorización del problema de la amenaza de la sociedad. Aún no puede hablarse de una diferencia entre más allá y más acá formulada de manera clara. Cuando esta distinción se vuelve disponible bajo la forma de una marginación de principio, esta diferencia posibilita también un disciplinamiento del mundo de los dioses, sobre todo por medio de un copiar dentro (*Hineincopieren*) conocidas estructuras sociales de formación de la familia, del dominio político y de la escritura. Este proceso puede notarse ante todo en las bases —aún arcaico-primitivas— de la religión de Mesopotamia[46]. Aquí todavía no existen «escrituras sagradas», aunque los dioses dominan la escritura y fijan el destino año tras año de manera escrita, y por ello ninguna abstracción de la *re-entry* queda condicionada por ellas. En lugar de ello, a la regulación de las relaciones con el mundo divino le atañe un complejo sistema de reglas adivinatorias. Solamente las grandes religiones tardías utilizan la escritura desarrollada en el contexto de la adivinación para fijar el sentido sagrado en una forma sagrada y ponerlo en manos de un perfeccionamiento ante todo oral.

Por el momento, estos indicios resultan suficientes para aclarar nuestra tesis. La religión se encuentra caracterizada desde el comienzo (lo que haya antes no lo dejaríamos valer como religión) por medio de una distinción que la identifica, que se vuelve accesible en la *re-entry* de la distinción en lo distinguido. El esmero en la creación del concepto se compensa aquí. Con la *re-entry* se lleva a cabo una operación en sí paradójica, cuya paradoja debe hacerse invisible. Las cifras utilizadas para ello aparecen como religión; posteriormente se manifiestan en todas las grandes religiones con el saber adicional de que ellas mismas no constituyen la esencia de aquello que se quiere decir.

Además, debe retenerse el hecho de que aquello que se copia dentro de sí mismo es una distinción y lo sigue siendo. Siempre vuelven a aparecer simplificaciones, y se las combate como idolatría[47]. Pero se desconocería la especificidad de la devoción del Antiguo Egipto, que creía que las estatuas eran los dioses, si no se viese que aquí se adora una diferencia encarnada. Incluso la teología de un Agustín no sostiene que Dios sea el orden y el bien, sino que debe asumir lo contrario como una especie de fatalidad de su creación; esta teología afirma su interés por la diferencia[48]. Nunca se trata simplemente de un signo (probablemente

46. Cf. M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris, 1949; J. Bottéro, *Mésopotamie: L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, 1987, pp. 243 ss. Véase también el capítulo 5.

47. Cf. L. Schneider, «The Scope of 'The Religious Factor' and the Sociology of Religion: Notes on Definition, Idolatry and Magic»: *Social Research* 41 (1974), pp. 340-361.

48. Cf. *De ordine libri duo* I.6.18; citado según el «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum» 63 (1922), reimpr. New York, 1962, p. 133: «ita quasi ex antithesis

convencional) para lo otro. Incluso después de que resulta accesible la representación de lo simbólico, con ello se expresa algo más que meramente un signo. Siempre se trata de la presencia real de la diferencia; de igual manera que mediante la magnitud y adorno de un portal se indica que a través de ese umbral se ingresa en otro espacio.

Solamente en el ámbito de lo familiar, únicamente en el ámbito que puede entonces llamarse inmanencia (a diferencia de la trascendencia), se pueden realizar observaciones. Sólo aquí se puede designar algo, se puede poner algo de relieve distinguiéndolo de todo el resto y tenerlo preparado para operaciones de acople. Esto también significa que todas las distinciones que puedan hacerse son distinciones inmanentes; también las de ser y no-ser, sagrado y profano, Dios y hombre. Cobran únicamente realidad por medio de la comunicación. Aquello de lo cual se distinguen todas las designaciones y distinciones se queda atrás como *unmarked space*. Y en el *unmarked space* permanecen, como ya se expuso[49], el mundo y el observador como punto ciego de sus observaciones, inobservable por indistinguible.

La religión puede verse como el intento de no aceptar sin más esta cuestión inevitable. Por ello se duplica el mundo observable mediante distinciones y finalmente se lo lleva a la estricta forma de un código mediante la diferencia conductora de inmanencia y trascendencia. La codificación no es otra cosa que una transcripción de la distinción de la realidad en otra forma estrictamente acoplada y que se puede distinguir mejor. Con ello se la adecua a una novedosa experiencia del mundo, se la hace compatible con un grado más alto de contingencia. De esta manera, por un lado, se desestabilizan identidades. Ahora ya no resulta posible, al menos en las formas exigentes y sublimes de observación religiosa, clasificar las cosas o sucesos según sagrado/profano; pues ahora *todo* es describible desde un punto de vista trascendente o inmanente, y depende del observador, al que hay que observar si se quiere saber cómo se clasifican las cosas y los sucesos. Para ello, las religiones deben preparar ahora criterios, reglas, programas. Por otro lado, la religión ya no encuentra su sostén en las cosas o sucesos sobresalientes, sino en la distinción cerrada en sí y que interpreta al mundo, de tal manera que pueda soportar una mayor inseguridad «mundana».

El hito acaso más marcado en este proceso lo encontramos en la

quodam modo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur» [Así pues, como con ciertas antítesis, por la fusión de cosas contrarias, que nos resultan tan agradables en la oratoria, se produce la hermosura universal de todas las cosas].

49. Véase *supra*, capítulo 1.

religión de los hebreos y en la forma de un decidido rechazo a la reducción del más allá al más acá, con todas las inconsecuencias de una religión de sacerdotes que luego se le añade: el Dios de los hebreos no tiene nombre[50]. Él se sustrae al conocimiento y al trato en la medida en que se representa como el futuro, como el que será. Se da a sí mismo al mundo como texto. El texto, que subyace al mundo como plano de ejecución, se encuentra revelado como tradición de doble vía, como fijación *escrita* para una transmisión *oralmente* abierta al futuro de la interpretación. Él sustituye todas las otras formas de *re-entry* inmanentes, especialmente después de la destrucción del Segundo Templo. Y el cometido de la tradición del Talmud consiste en conservar las infinitas interpretaciones posibles *como controversia*. En casos de necesidad de decisión, sobre todo en cuestiones jurídicas, rige el principio de la mayoría que ya no se deja confundir mediante intervenciones desde el más allá[51]. Con ello se traslada en sentido estricto la *re-entry* de la distinción en sí misma hacia el otro lado: hacia la trascendencia. Al Dios trascendente se le considera como observador del mundo, como unidad de observador y observación. Y todas las santidades de este mundo son un mero reflejo frente a él.

Solamente de esta manera se llega a una codificación plenamente desarrollada de la religión, en la cual ambos lados de la forma vuelven a aparecer a ambos lados. Ya no se trata solamente de una división del mundo en ámbitos visibles/invisibles, familiares/infrecuentes, cercanos/lejanos, para lo cual sólo había que dejar claro que un lado de la distinción no era el otro, sino que ambos valores del código aportan una dotación recíproca de sentido y mediante ello cierran la significación religiosa contra otras codificaciones. Desde un punto de vista sociológico, esto podría estar conectado con el surgimiento de élites culturales fuera de las unidades sociales asignadas de familias y sexos[52]. La religión se instituye al mismo tiempo de manera específica y universal, y se funda en su especificidad sobre la diferencia agudizada entre trascendente y

50. La mejor manera de entenderlo es como contraposición a la tradición mesopotámica. El dios Marduk poseía cincuenta nombres (¿por qué no cincuenta y uno?), y los nombres no son aquí meras designaciones verbales, sino las competencias mismas. Cf. para esto J. Bottéro, *op. cit.*, pp. 125 s. La renuncia a la identidad de nombre y ser desencadena al mismo tiempo el problema de la exactitud del nombre y de lo completo/incompleto de cualquier lista de nombres del dios.

51. Conservado en la muy discutida (y a su vez controvertida) leyenda de la ofensa de Ajnai. Cf. por ejemplo I. Englard, «Majority Decision vs. Individual Truth: The Interpretation of the Oven of Achnai Aggadah»: *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 15 (1975), pp. 137-151.

52. Así S. N. Eisenstadt, «Social Division of Labor, Construction of Centers and Institutional Dynamics: A Reassessment of Structural-Evolutionary Perspective»: *Protosoziologie* 7 (1995), pp. 11-22, especialmentre 16 s.

mundano. Con ello surge una singularidad que distingue la codificación religiosa de otras codificaciones. El valor negativo de la trascendencia se coloca como base y origen de la codificación misma. La trascendencia, al producir su código, se transforma en el opuesto de toda otra distinción. Debe presuponerse como libre de atributos. Incluso la distinción entre distinción y no-distinción le resulta extraña, como apunta Nicolás de Cusa[53]. Esto modifica, en comparación con otras codificaciones, la forma de las fundamentaciones. En el caso de la religión, la fundamentación no se alcanza por medio de la *exclusión*, sino solamente mediante la *inclusión* del contravalor; no como la verdad, mediante la exclusión de la falsedad, sino a través de una revaloración de todas las distinciones en una donación trascendente de sentido. Pero ahora aquello que se coloca como trascendencia debe poder discriminar, y aunque sea solamente como indicación del camino correcto que lleva a la redención. También esto requiere una operación de *re-entry*, para que al menos pueda observarse.

Ninguna otra codificación comienza exactamente en este punto. La singularidad de la religión se encuentra en la radicalidad de este distinguir vuelto contra el distinguir. Solamente así puede comprenderse aquello de lo que se trata: que *todo* observar (todo distinguir, experimentar, actuar, comunicar) opera *siempre* desde la inobservabilidad y que por eso cada regreso a este punto silencia su propia especificación. Por ello, toda aparición histórica de religión se encuentra inevitablemente unida a la realización de una *re-entry*, aun cuando sólo pueda verse al final que éste había sido el comienzo.

VII

Objetos concretos, sucesos, acciones que realizan una *re-entry* religiosa no se destacan en la comunicación inspirada religiosamente por esta función, ni tampoco se describen como paradójico-formales. Tal contingencia de formas liberadoras de observación aún no se encuentra disponible en la época primitiva de la historia de la sociedad. En lugar de ello aparecen dentro de cierta ambivalencia, sobre todo por medio

53. Pero sin poder finalmente aguantar esto en la periferia de una teología posible. De esta manera, no puede dudarse de la personalidad y trinidad de Dios. En el *De venatione sapientiae* se lee: Dios es *ante omnia quae differunt* [existe con anterioridad a todo lo que se diferencia] (citado según las *Philosopisch-Theologische Schriften*, ed. de L. Gabriel, vol. I, Wien, 1964, pp. 1-189, cita, p. 56). Pero se reflexiona sobre la insuficiencia de la comprensión humana, que depende del distinguir. Y después de todo, también queda claro qué es lo que se tiene en la Iglesia.

de la distinción amenazante/servicial. Se trata de acuerdos, que luego pueden ser condicionados. Como objetos marcadamente identificados o como ritos obtienen una forma unívoca, invariante; y solamente en la severidad con la que esta constante exige observancia y deja percibir fallas, puede reconocerse que con ello se debe evitar un cruzamiento de la frontera interna de la forma, un «o bien este lado o bien el otro». El cruzar no es una operación posible; se coagula, podría decirse, en la identidad del objeto sagrado. Esto ahorra de momento la designación de la diferencia inmanente/trascendente que hace las veces de código. Y en cierto modo seguirá siendo así: no puede adorarse una distinción.

Nada impide por ahora que se continúe fiel a la forma y que se repita lo mismo en variaciones infinitas. Los contenidos (objetos, construcciones, ritos) pueden cambiar, pero permanece la típica forma de traslado de la ambivalencia a la identidad. O por lo menos así es posible que sea. Pero también puede suceder que se pregunte por el mundo y con ello por la unidad de la distinción, que en lo sagrado se encuentra fijada como identidad. Las grandes religiones surgen solamente cuando se cede a esta tendencia hacia la cosmologización. El código aparece como división del mundo, incluso como división temporal del mundo, que posibilita contar una historia y acarrear la trascendencia como origen o también como sentido de la división en un antes y un después. La división (y escogemos esta palabra explícita y literalmente, como concepto) se realiza ontológicamente, esto es, bajo la forma de juicios acerca de «lo que es», distinguiéndose, por tanto, de aquello que no es. Pero este otro lado de la forma del ser palidece mientras no se esté preparado a poner en duda al mundo tal y como aparece. Y cuando esto sucede, la trascendencia es precisamente esta nada negadora de las divisiones, que genera o tolera las divisiones del mundo (por ejemplo en cajones sociales) para destacarse de ellas.

En el contexto presente no se trata de una historia de la religión, ni de una morfogénesis, ni tampoco de la evolución de la religión, sino solamente de (si se puede decirlo de esta manera) la fenomenología del código de la religión. Se producen problemas de clasificación en la medida en que la diferencia entre inmanencia y trascendencia se vuelve visible como forma de la religión. Esto es válido para todo código. Pues la estructura binaria aún no indica qué valor, el positivo o el negativo, entra en consideración en el caso individual. El sentido de la codificación radica precisamente en dejar abierta esta distinción. Los códigos necesitan por tanto cada vez un «suplemento»[54] específico del código

54. En conexión con J. Derrida, *Grammatologie*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1974, pp. 244 ss. [*De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998]

que se ocupe de las instrucciones imprescindibles. Ya en el mundo antiguo se tenían para ello formulaciones como *kánon, kritérion, regula*, que precisamente en el énfasis de su propia exactitud presuponían la relación con una estructura binaria[55]. Nosotros hablaremos de programas (instrucciones). De tal forma, solamente se podrá introducir una codificación recíprocamente exclusiva según justicia o injusticia si existen normas jurídicas con el correspondiente equipamiento institucional (tribunales), que en el caso concreto tornan distinguible lo que es justo y lo que es injusto, y no la insistencia en la justicia, como en el caso de Orestes, o la caída en lo injusto de Michael Kohlhaas. Un maestro solamente puede poner buenas o malas calificaciones si se encuentra fijado un canon educativo en el que pueda leerse aquello que se debe exigir. El código de la verdad necesita teorías y métodos, el código de la propiedad, en el caso de su monetarización, necesita reglas del cálculo económico (*budgets*, balances)[56]. Pero si esto es generalmente válido, entonces en el caso de un código de la religión no cabría esperar algo distinto.

También aquí se produce un problema de relativismo histórico, en el que no ahondaremos en este lugar, pero que tampoco podemos ignorar. En las sociedades más antiguas, que aún no se han convertido totalmente a la diferenciación funcional, se utiliza el plano del programa para volver a integrar en la sociedad la extravagancia más abstracta de la codificación binaria. Aquí vuelven a introducirse plausibilidades que resultan de las restricciones y que imponen la estructura de la sociedad y sobre todo su ordenamiento jerárquico (estratificado). Los códigos mismos se interpretan de manera jerárquica, a saber, se comprenden con una preponderancia natural y normativa de su lado bueno. En el derecho esto sucede por ejemplo mediante el derecho natural, por el cual, a través del concepto de naturaleza, se remite a evidencias normativas, pero también a que las personas pertenecen a diferentes estratos debido a su naturaleza (= nacimiento). El derecho natural mismo podría entonces comprenderse, según la opinión de los teólogos medievales, como la

55. El mismo problema se encuentra en Kant cuando se comprende la libertad como *ratio essendi* de la ley moral y se asegura su imperativo moral en su canonicidad (*sit venia verbo*) como hecho de la conciencia racional, para finalmente conciliar *ambas* cosas en un *único* concepto de sujeto (cuestión con la que los filósofos aún hoy se siguen ganando la vida).

56. Cf. para estos otros códigos N. Luhmann, «Codierung und Programmierung. Bildung und Selektion im Erziehungssystem»: *Soziologische Aufklärung* 4, Opladen, 1987, pp. 182-201. E Íd., : *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1988, pp. 243 ss.; *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1990, pp. 401 ss.; *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1993, pp. 165 ss.; *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1995, pp. 301 ss.

participación en una *lex aeterna*, y esto aunque se ocupe de fines[57]. La ciencia debe conformarse con el *common sense* y con el saber recibido. Pues si se intenta forzar este marco, esto aparece como acientífico en la forma, como paradoja. La economía debe respetar aquello que en la Modernidad temprana aún se denominaba «alimento» o «necesidades del hogar», por tanto aquello que resultaba indispensable para la conservación de las diferencias estamentales de los «hogares»[58]. Sólo en la sociedad moderna diferenciada funcionalmente se superan estas restricciones. Los sistemas funcionales aceptan la exclusiva responsabilidad de su función y, al mismo tiempo, el riesgo de la abstracción de su código. Los programas se ven aliviados de las pretensiones sociales de integración y se recortan específicamente a la medida de su código. El derecho se transforma en derecho positivo (lo que naturalmente no excluye que en el derecho vigente se remita a criterios morales, entrenamiento, estándares técnicos, etc.). Las teorías científicas son ahora únicamente teorías científicas (lo que no excluye que se ocupen de la teología, etc.). Los programas compensan la exclusión de terceros valores mediante la nueva inclusión de lo excluido, aunque sea solamente en el plano de los suplementos, en el cual se supone un código aceptado (no rechazado) y en donde solamente se trata de subsumir las operaciones del sistema a los valores de este código de forma correcta y no errónea.

La religión busca y encuentra una solución posible para la improbabilidad evolutiva de su codificación en la medida en que se compromete en una alianza (duraderamente precaria) con la moral. Esta alianza acaso se vea facilitada porque la moral misma, sobre todo en sus juicios negativos, se encontraba fijada de manera cosmológica y por ello juzgaba con desenvuelto asco. A lo malo o a los malos se los encuentra en la cercanía de la depravación, de lo sucio, de lo nocivo (con o sin intención), en el lado oscuro del mundo, contra cuyo poder inexplicable uno busca protegerse[59]. Entonces el lado bueno de la moral quizás se una a las convenciones aceptadas socialmente. Sólo con el retroceso de las representaciones mágicas en la Europa de los siglos XVII y XVIII[60] se

57. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I IIae, q. 91 art. 2: «lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura» [La ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional].

58. Especialmente para esto, cf. R. Blickle, «Hausnotdurft: Ein Fundamentalrecht in der altständischen Ordnung Bayerns», en G. Birtsch (ed.), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, 1987, pp. 42-64.

59. Cf. con testimonios muy diferentes, que divergen tanto regionalmente como según la alta cultura/cultura popular, D. Parkin (ed.), *The Anthropology of Evil*, Oxford, 1985.

60. Cf. sobre todo K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London, 1971; Íd., *Man and the Natural World*, London, 1983.

prepara una especie de retirada de la moral hacia sí misma, con la consecuencia de que finalmente también la misma religión se ve sometida al juicio moral, se la despoja de sus ambiciones y se le exige tolerancia.

Pero ésta es solamente una línea de desarrollo que se impuso tardíamente. La religión ya había tenido dificultades mucho antes para acoplar su código de la trascendencia al código de la moral. Esto quizás dependa, entre otras cosas, de que las religiones importantes surgieron dentro del proceso de movimientos sociales renovadores. Pero incluso si no se tiene esto en cuenta, a toda religión que argumente con la trascendencia se le plantea la pregunta acerca de qué sentido *religioso* posee la diferencia terrenal entre un comportamiento bueno y uno malo, especialmente si se toma en consideración que la felicidad y el dolor no parecen estar repartidos según criterios morales.

La moral posee, además, la tendencia a encauzar la atención en dirección al pecado, pues lo malo se deja especificar mejor que lo bueno. La retórica de púlpito puede nombrar con más facilidad los pecados que precisar la exhortación hacia el bien. Los espejos del confesionario pueden compilar una lista de pecados que deberían evitarse. Una lista de las buenas obras siempre será incompleta y siempre dejará fuera a aquellas que eventualmente sean las más importantes. Un registro de lo bueno puede entonces alegar el pretexto de que algo, que está sucediendo aquí y ahora, no aparece mencionado. La vida ofrece más chances de ser bueno de las que se pueden enumerar en una lista, mientras que el registro de lo malo se encuentra clausurado y, en caso necesario, puede ampliarse.

Las grandes religiones entienden la trascendencia como opción para el lado *bueno* del comportamiento humano. Las religiones todavía «salvajes» de las sociedades tribales ya habían tenido que arreglarse con las normas socialmente aceptadas; por ejemplo, mediante el hecho de que no reducían las infracciones de la norma a la influencia de la magia (lo que hubiese conducido al aplazamiento de asignación de la culpa), sino que aceptaban al evidentemente culpable como tal. En las grandes religiones, y sobre todo en las monoteístas, se encuentra por el contrario una especie de autodisciplina de la religión en lo que a valores morales se refiere. Los programas que se utilizan para explicitar cuáles acciones se encuentran orientadas a la trascendencia y cuáles no se formulan en relación a la codificación moral según bueno y malo. De acuerdo a ello, el lado trascendente del código se personaliza, de tal manera que pueda comprenderse que Dios (o el Dios dominante en el ámbito divino) quiere lo bueno[61]. Como muestra la crítica profética, esto no

61. Volveremos sobre ello con ocasión de la discusión del Dios observador. Véase *infra*, capítulo 4.

debe desembocar en una aceptación religiosa de las representaciones morales dominantes; pero si se critican las representaciones morales, entonces se hace en el sentido de otra moral, capaz de confirmar lo religioso —acaso una moral de lealtad del contrato en relación a Dios, una moral de sometimiento bajo la voluntad de Dios, que se manifiesta en las comunicaciones auténticas (el sacrificio de Abrahán, claramente diferenciado del sacrificio de Agamenón, cuyo fin es apaciguar) y que puede infringir de manera ejemplar la moral dominante en lo referente a la familia y al clan—; o en una moral de la ley dictada por medio de Dios y, finalmente, en una moral del amor, que respeta la libertad de ser aceptado o rechazado. En las religiones tribales, que adoptan estímulos de las grandes religiones monoteístas pero mezclándolas de forma sincrética, la relación del Dios supremo con la moral sigue siendo ambivalente por todos estos motivos y se desvía en las reglas de trato con poderes o fenómenos religiosos intermedios, que pueden ser influidos y resulta posible apartarlos de los planes desfavorables[62]. Pero también existen otros casos de política moral de las grandes religiones sustentados institucionalmente que buscan erradicar patrones morales tribales, y por tanto particulares, a fin de sustituirlos por la moral universal, que puede presentarse como expresión de la voluntad de Dios. El ejemplo más impresionante de esto se encuentra en la Edad Media con ayuda de la confesión, con la asistencia de una desarrollada postura jurídica de la Iglesia, pero también gracias a las órdenes que predicaban directamente al pueblo, como por ejemplo los franciscanos. La innovación semántica que poseía este programa radicaba en un concepto de moral[63] individualista, destinado a las regulaciones interiores o al consentimiento interior para el actuar propio; un típico testimonio de que la individualización se utiliza para esquivar organizaciones sociales superadas.

Precisamente la teología cristiana tendría que saber que la moral, esto es, la distinción entre bueno y malo, proviene del demonio. No se debería comer del árbol del conocimiento, y la profanación se venga en la medida en que la utilización de conceptos morales conduce una vez

62. Cf., con los testimonios de África, J. S. Mbiti, *op. cit.*, pp. 17 s., 35 s., 247 ss.

63. La *Ética* que abre nuevas perspectivas es la de Pedro Abelardo, citada según la edición de Oxford (1971). Aquí el vicio (*vitium*) se define como pecado cuando se lo aprueba internamente. «Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua damnationem meretur vel apud deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi Dei contemptus et ofensa ipsius?» [En realidad, asentimos en llamar pecado a la culpa del alma que merece castigo y que desea ver expuesto su caso en presencia de Dios. Ahora bien, ¿no es este acuerdo desprecio y ofensa de Dios?] (*op. cit.*, p. 4). El vicio en sí puede concebirse aquí como disposición natural (*habitus*), pero solamente cuenta ante Dios si se lo aprueba.

más a la pregunta por los motivos e intereses que subyacen a la acción y que no se encuentran asegurados por la moral; por ejemplo, en la célebre discusión acerca de si también «en la sombra» resulta posible obrar de acuerdo a la moral o si esto solamente se hace debido a la buena reputación unido a ello. Por otro lado, los teólogos, cuando tienen que predicar en un contexto social impregnado por la moral, apenas pueden evitar la toma de posición y exigir lo bueno en nombre del buen Dios. Toda abstención en el juicio sería contraproducente. También la teología es por tanto una víctima de la caída, y en el mejor de los casos puede consolarse con el hecho de que todo esto es una historia escenificada por Dios y que la serpiente fue una figura enviada con antelación, una figura que oculta la ambivalencia de la moral.

En la relación de la religión con la moral existen por tanto autonomías sintomáticas que pueden leerse como pruebas del mantenimiento de un código propio, cuyos valores no convergen sin más con el código bueno/malo de la moral corriente. Una de estas autonomías yace en la posibilidad ya mencionada de la crítica. Posee su sustrato social en las diferenciaciones ya iniciadas de roles y sistemas: entre monarquía y sacerdocio, palacio y templo, o también en la posibilidad de una crítica de la religión profética o innovadora dentro de la religión, la cual reacciona a los acercamientos dentro de los círculos dominantes. En segundo lugar, existe el dejar en suspenso de manera explícita la evaluación moral definitiva —de forma paradigmática en la figura del Juicio final—, como una especie de reserva trascendente en la moral. Y finalmente, como motivo secreto de estos dos distanciamientos, el problema que más tarde habrá de ser bautizado con el nombre de teodicea. Evidentemente, Dios consiente el pecado y el sufrimiento inocente en el mundo, como advertencia de que realiza su autorrealización más allá de todas las distinciones. Su oferta solamente es: en todo lo que sucede, poder producir una relación con lo trascendente o, de forma más concreta, experimentar todas las cosas como forma de su amor y cercanía, de su compañía constante, de su observación; pero esto con el suplemento difícilmente comprensible de que él mismo opta por lo bueno y no por lo malo.

La religión cristiana ofrece como solución (que de hecho siempre estuvo entregada a la moralización) el tema del «pecado». La marcación como «pecado original» indica que se trata de destino, no de culpa. Pero el pecado es ante todo un estatus temporal que finaliza con la muerte y que no puede continuarse en el cielo ni en el infierno. También un estatus temporal (temporal en el sentido de *tempus*) en la medida en que, por un lado, se encuentra impuesto a los seres humanos de por vida, y por otro les brinda la posibilidad de seguir el camino de la salva-

ción. Las normas de la moral poseen frente a esto más bien la forma de una falta que debe corregirse y sobre todo la posibilidad de observar y juzgar a otros en lo que a las infracciones de la moral se refiere. La problemática radica en la dimensión social, no en la dimensión temporal. Justamente esta diferencia no excluye el observar a los pecadores desde la culpa y alabarlos o reprenderlos en vida sin saber lo que el cielo dirá al respecto. Pero el dictamen moral puede por su parte ser una forma de pecado, incluso hasta uno de sus peores casos (algo que los sacerdotes y teólogos aceptarían de mala gana).

La teología ha hecho grandes esfuerzos con esta paradoja moral y ha copiado los motivos correspondientes dentro de las intenciones de Dios, sobre todo: admisión de la libertad como punto culminante de la creación[64]. Pero no resulta difícil volver a la paradoja que radica en ello: que la diferencia entre bueno y malo debe ser buena y no mala[65]. Desde el punto de vista de un observador externo de segundo orden existen otras posibilidades de despliegue de esta paradoja por medio de la sustitución de otras distinciones. Aquí nos ayuda la distinción entre codificación y programación. El problema solamente aparece debido a que la religión se sirve de la moral a fin de encasillar en la sociedad los programas que le resultan imprescindibles para interpretar la diferencia entre inmanencia y trascendencia. Visto de esta manera, la puesta al servicio religioso del código de la moral (que por su parte solamente es un código binario cargado de paradoja) sería sólo un paso intermedio por medio del cual la religión busca contacto con distinciones aceptadas socialmente. En una sociedad en la que el código de la moral se practica continuamente, pero los programas de la moral, sus principios, reglas y soluciones a conflictos de valores ya no son consensuales, se podría considerar como elemento indispensable un anclaje religioso de la moral, una ética religiosa, aun cuando tenga que pagarse con pluralismo religioso. Pero también podría ser que lo opuesto, la retirada de los compromisos morales, fuese lo más adecuado.

Pero si la moral como forma hace fallar los programas fundados religiosamente o, en todo caso, no resulta posible encontrar un aislante contra la pregunta continua y posible acerca de su legitimidad y sus consecuencias a menudo desastrosas, ¿qué otra posibilidad de programación del código religioso podría existir? ¿O es este fracaso solamente un ejemplo de que la forma del sentido de la religión mina toda fijación de

64. Cf. Anselmo de Canterbury, *De casu diaboli*, citado según *Opera omnia* (1938 ss.), reimpr. Stuttgart/Bad Cannstatt, 1968, vol. I, pp. 233-272.
65. Ya habíamos indicado más arriba, apartado IV, pp. 59 s., la precaria plausibilidad de tal autolegitimación circular de un código a través de su valor positivo.

principios y criterios, y con ello deja que fracase la distinción entre codificación y programación? A favor de esto podría hablar el hecho de que otros sistemas funcionales se encuentran ajustados al cambio continuo de sus programas (teorías, métodos, criterios de enseñanza, leyes jurídicas, *budgets*, etc.), mientras que la religión exige una especie de fe que, si bien puede diversificarse en la oferta plural de diferentes religiones, no puede llevarse, sin embargo, a la forma de «hoy esto, mañana aquello».

Estas reflexiones no deben conducir a renunciar también a la idea de la codificación por la renuncia a la idea de la programación. Habría más bien que preguntarse por otras posibilidades, que al principio enriquecieran con contenidos codificaciones binarias vacías para dotarlas mediante ello de un valor informativo en situaciones concretas. Aquí se podría pensar en la posibilidad de que se escogieran esquemas para la memoria religiosa que fuesen apropiados para distinguir *temas* y *contenidos simbólicos* de la comunicación; por ejemplo: comprender el destino como gracia.

VIII

Sería seguramente falso colocar el código binario simplemente como punto de partida o como variable independiente desde el cual se pudiese aclarar el desarrollo de la religión. En qué equipamiento semántico se utiliza el código para que la comunicación religiosa pueda reconocerse como tal es algo que por su parte depende —esto lo recalcamos repetidas veces— de las transformaciones evolutivas en el sistema sociedad, transformaciones que requieren una investigación especial[66]. La disolución del contexto de código entre la religión y la moral supone por ejemplo un sistema jurídico en funcionamiento (igual que, a la inversa, podría suponerse que una nueva fusión entre religión y moral le acarrearía dificultades al Estado de derecho). En Europa se satisfacía este presupuesto sobre las bases medievales, tanto en el ámbito del derecho civil como en el ámbito del *common law*, y además fue complementado mediante un «derecho público» que surgió desde el siglo XVII sobre una base estatal y territorial, al que se podía confiar por ejemplo la protección de la tolerancia religiosa. Con estas reflexiones socio-estructurales aún no queda aclarado cómo es que el código religioso mismo pudo sobrevivir a su desprendimiento de la moral.

No entra en consideración una renuncia a la diferencia productiva

66. Para una panorámica rápida cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1997, pp. 413 ss.

de un código propio. Los códigos binarios forman en su propia unidad (*distinction is perfect continence*) y en su apertura hacia otras determinaciones (suplementos, programas) un estímulo para procesos morfogenéticos que se acoplan aquí. Con una metáfora que ha introducido Michel Serres[67], podría hablarse de desarrollos parasitarios de acoplamiento. La generación de códigos dependientes de programas tratada en la sección anterior constituye solamente un ejemplo. Además, se deben tener en cuenta qué costes de decisión provoca una codificación. Cuando en el trasfondo de la dogmática se vuelve visible la codificación binaria se arriba a preguntas que buscan una respuesta, pero también a respuestas que buscan su pregunta. Entonces no deben existir solamente pautas y textos que aclaren lo que puede decirse, sino también roles y destinatarios para la interpretación competente o simplemente para la proclamación de la inspiración religiosa.

Visto desde un punto de vista formal, el problema radica también aquí en la bivalencia del código que prevé la exclusión de terceros valores. Pero se trata de una abstracción artificial, si bien funcional, que no basta para la comunicación social. El código produce una reducción extrema de la complejidad con la única función de posibilitar la construcción de un orden de complejidad más alta. Precisamente por ello sirve como «atracción» evolutiva; atrae parásitos que están dispuestos a ensamblarse a la norma del código y no a engancharse como tercer, cuarto o quinto valor; que están dispuestos a utilizar la necesidad de condicionamientos, sean cuales sean las ocasiones o los intereses. Utilizan, en otras palabras, la apertura de la unidad del código, la necesidad de determinaciones añadidas de sentido.

Esto requiere decisiones que, por su parte, pueden parasitarse. La situación de decisión se produce a partir de la diferencia preestablecida por medio del código. Pero la decisión misma no es parte de la alternativa sobre la cual hay que decidir. Cuando hay que decidir si determinada acción se corresponde o no con la voluntad de Dios, si es favorable o desfavorable al alma, si irrita o no irrita a los antepasados, la decisión no puede presentarse a sí misma como una posibilidad más de opción. Sigue siendo un parásito, y ahora en el sentido exacto del tercio incluso-excluso. La pregunta misma apunta hacia ella, pero la respuesta no puede simplemente consistir en la autodenominación de la decisión, no puede consistir en el hecho de que la decisión diga: yo me decido por mí misma. La decisión no puede declarar su paradoja[68], debe mitificarse a sí

67. *Le parasite*, Paris, 1980.
68. Para ello y con más detalle, N. Luhmann, «Die Paradoxie des Entscheidens»: *Verwaltungsarchiv* 84 (1993), pp. 287-310.

misma, debe desmentir que posee una causa, y todo esto, en lo posible, atribuyéndolo a la persona que decide. Y esto pone entonces en marcha un proceso de refuerzo de la divergencia: la persona individualiza sus decisiones, las decisiones individualizan a la persona.

Con la instalación de un código binario (formulado de momento como sea), se transforma en un problema duradero esta inclusión del tercio excluso, este presupuesto de la presencia de lo ausente. De ello se derivan situaciones repetidas y de ello reglas a las cuales se recurre como recurso. Las habíamos denominado programas. Siempre que se encadenan decisiones se producen absorciones de inseguridad, en la medida en que la decisión precedente se repite solamente en el resultado transmitido comunicativamente, pero no en su situación concreta y en su ponderación[69]. La forma clásica de absorción de inseguridad lleva el nombre de autoridad. Deja crecer algo, a saber, la complejidad. Da por sentado que podría ofrecer para su decisión motivos convincentes; pero al mismo tiempo presupone que este supuesto no debe cumplirse —o solamente en casos excepcionales y entonces solamente de forma simbólico-demostrativa—. Actúa, para decirlo con una acertada formulación de Hegel, *sin la prohibición de lo opuesto*[70]. En este sentido, la técnica medieval de las *quaestiones disputatae* descansa sobre la suposición de que la autoridad se encuentra disponible para el *respondeo*. Y en la historia de esta forma puede leerse que y cómo (ya en Guillermo de Occam) la pretensión de autoridad se torna insegura y eventualmente lo único que queda es la abierta paradoja de opinión y contraopinión. Éste es simultáneamente el tiempo en que se vuelven importantes las cuestiones organizativas, pues de la absorción de inseguridad deben hacerse ahora cargo roles reconocidos por medio de la organización —sea el concilio, sea la curia en Roma en nombre del papa—. Con ello surge el típico problema de la Modernidad (frente al cual, por ejemplo, sucumbió la monarquía francesa) de que la autoridad, cuando se hace uso de ella, se arriesga a sí misma.

Pierre Bourdieu tiene evidentemente deducciones similares en la cabeza cuando habla de la *violence symbolique*, del *décollage sémantique* y del *habitus*[71]. Sin embargo, el punto de partida para él no radica

69. Ésta es solamente otra formulación, más cercana a la decisión, para aquello que más arriba, en la sección IV, p. 66, nota 27, hemos denominado, en relación a Spencer Brown, condensación y confirmación.

70. *Vorlesungen über die Philosophie der Religión* I, *Werke*, vol. 16, Frankfurt a.M., 1969, p. 215 (cursivas de Hegel).

71. Se podría citar la totalidad de la obra. Un sucinto esbozo, enriquecido mediante el concepto de la *pieuse hypocrisie* [hipocresía piadosa], se encuentra, en relación con los juristas, en P. Bourdieu, «Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective», en F. Chazel

en la forma de la codificación, sino en la relación de la sociedad con su economía, cosa que no puede exponerse. Por ello, Bourdieu no refleja en el concepto de la *violence symbolique* que se trate de un concepto autológico, que se puede aplicar a sí mismo, con el cual solamente se vuelve a ejercer otra vez la praxis de la *violence symbolique*. Pero esto habrá que aceptarlo; y precisamente debido a ello es recomendable una concepción más abstracta del problema de partida.

En todo caso, con el parasitismo del código o en el *décollage sémantique* se crea una escenificación sintomática que luego debe aceptarse de buena fe. La huella que conduce a la paradoja debe borrarse (lo que nos permite descubrir la huella de la borradura de la huella[72]). Entonces se puede jugar al juego y conformarse con las distinciones que se admiten en el juego, sin prestar atención al hecho de que estas distinciones solamente se distinguen debido a que el juego mismo puede distinguirse. Las distinciones en el juego representan las distinciones del juego, y esto puede desmontarse siempre que también aquí se admita una referencia a la paradoja, al secreto, al misterio, a la inescrutable voluntad de Dios o directamente a la metáfora del juego[73]. Solamente hay que saber cuándo resulta oportuno tal referir; sí para aclarar la muerte y sus circunstancias; pero no cuando se rompen las cuerdas con las cuales se baja el ataúd a la tumba.

Pero con ello se vuelve imprescindible una asistencia profesional para todo practicante de la religión. Al menos el laico debe informarse con el experto si está en la busca del camino verdadero. Pues de lo contrario podría caerse en el error «as if a man should think to finde a way to *Heaven* as to *London*, by the greater track» [como el hombre que pensara que puede hallar el camino al *paraíso*, al igual que el camino a *Londres*, por la senda más larga][74].

IX

Si se parte del hecho de que la distinción inmanente/trascendente realiza la función de un código binario de la religión y hace reconocible lo

y J. Commaille (eds.), *Normes juridiques et régulation sociale*, Paris, 1991, pp. 95-99. Cf. además Íd., *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1987; Íd., *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges sociales*, Paris, 1982.

72. Según la formulación de Derrida. Cf. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, pp. 76 s. [*Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, [3]1998].

73. Así por ejemplo K. Nishitani, *Was ist Religion*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1982, pp. 379 ss.

74. Así en C. Herle, *Wisdomes Tripos, or rather its inscription, Detur Sapienti*, en *Three Treatises*, London, 1655, p. 49.

que en la comunicación religiosa tiene capacidad de acoplamiento y lo que no lo tiene, llama la atención una importante divergencia —quizás corrupta, quizás fallada, en todo caso secularizada: la filosofía trascendental kantiana—. Con la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia y con la intención de evitar el círculo lógico con la contestación de esta pregunta (por lo tanto no se trata de aclarar la experiencia por medio de la experiencia), Kant llega a la distinción entre empírico y trascendental en relación a las operaciones de la conciencia. En un lenguaje cuasi-ontológico pueden distinguirse entonces un reino de la causalidad y un reino de la libertad. En el reino de la libertad existen hechos específicos que son accesibles a la conciencia de manera autorreflexiva. Apelando a tales hechos, Kant emprende el intento de aclarar las condiciones de posibilidad del conocimiento, del actuar práctico y del juicio estético, sin tener con ello que recurrir a los condicionamientos empíricos.

Aquí no se discute hasta y en qué medida este intento haya triunfado o fracasado. Pero lo que llama la atención es que se encuentra formulado dentro del discurso de la metafísica ontológica con el fin de derribarla. Que también se trata de una secularización del código de la religión no puede reconocerse, al menos en la superficie (y esto no puede hacerse debido a que para Kant la religión es una cuestión de temáticas de fe y no una cuestión de la distinción primaria). Pero si no se define la religión por medio de la especificidad de su fe, sino a través de su código, por lo tanto por medio de aquella distinción con la cual ella hace que el mundo le resulte observable, entonces resulta llamativo el paralelismo. La cercanía terminológica de trascendente/trascendental no debería ser una casualidad, sino más bien indicar una intención de desviar el problema. Quizás una intención que un observador (como nosotros) podría concebir como una intención de secularización.

Si se adopta este punto de vista, entonces no pueden sorprendernos una serie de fenómenos concomitantes. En primer lugar, las penosas tendencias de divinización del sujeto hacia 1800. O —formulada sin tener en cuenta a Kant y Fichte— la búsqueda romántica de una nueva mitología, que igualmente opera desde una distancia hacia la realidad expuesta bien de forma irónica, bien refleja. Se trata ahora de la comunicación escrita, destinada a la imprenta, y esto permite esconder el problema en formulaciones inadecuadas, que dejan ver que no se cree en lo que se dice, sin tener por eso que contar con preguntas. Por ello se valoran los «fragmentos». Este movimiento encuentra su término (provisorio), su final autodeterminado, en la filosofía del espíritu de Hegel, o con más exactitud: en la formulación de la paradoja como «espíritu absoluto», que conserva en sí todas las distinciones y solamente descarta la exclusión.

Lo que esta filosofía comparte con la religión, y también con el arte, es el proyecto de dividir el mundo en una realidad y algo distinto (así como más tarde, en el *Tractatus* de Wittgenstein, existirá el lenguaje para describir el mundo y el lenguaje en el que solamente se puede callar). Esta estructura acaso ocupe a filósofos, lógicos o también matemáticos como Spencer Brown[75]; una ciencia del mundo como la sociología supuestamente se ocupa de realidades. Pero entonces se produce otro desplazamiento cuando en las teorías sociológicas se echa de menos al ser humano (como portador de trascendencia)[76]. Al final de la cadena secularizadora se encuentran los supuestos déficits teóricos, y la historia de los deterioros semánticos descarta el echar de menos en este lugar una confesión para una religión transdeficitaria. Religión: esto constituye claramente otro sistema que no debe inmiscuirse en las discusiones científicas. Pero si esto es así, entonces se debería poder controlar la forma en el sistema científico y, dado el caso, poder rechazar la distinción en la que la religión se puede reconocer como tal.

El ser humano transformado en un sujeto constituye un objeto especialmente importante para la teoría social. Pero ¿por qué? ¿Únicamente porque nosotros mismos lo somos? ¿O porque él ocupa la posición de la trascendencia, desde la cual se puede describir y fundamentar todo lo que es real? Pero si esto es así, ¿cómo se puede entonces reconocer por su parte al ser humano como real? Los esfuerzos por solucionar este enigma trascendental han tomado diferentes caminos, desde la llana deconstrucción del ser humano (en singular), pasando por una filosofía orientada hacia la lingüística y que analiza el lenguaje, luego por una teoría del discurso que vuelve anónima a la persona y que la reduce a un uso de la razón reglada por medio de procedimientos, hasta llegar a una teoría del observador como parásito invisible de sus observaciones. También se podría, en paralelo, adjudicarle a la sociología una tarea completamente diferente, a saber: en lugar de (o en añadidura a) una deconstrucción del hombre, intentar realizar una reconstrucción de la religión, en la medida en que se le conceda a ella, y solamente a ella, un observar originario con ayuda del código inmanente/trascendente. Pues de esta manera se podría evitar seguir una asimetría construida de manera tan sencilla como la de Kant, es decir, la tesis de que las condiciones de la experiencia no pueden encontrarse en la experiencia misma; se podría iluminar la paradoja originaria que oculta esta distinción y luego ver qué milagros de imaginación y creatividad lleva a cabo la comunicación religiosa, a fin de disolver su paradoja.

75. Cf. *Laws of form*, cit., p. 105.
76. Cf. con toda la claridad deseable H. Baier, *Soziologie als Aufklärung – oder die Vertreibung der Transzendenz aus der Gesellschaft*, Konstanz, 1989.

X

Retornamos ahora a la pregunta acerca de cómo pueden estar ocupadas las posiciones del código de la religión, las posiciones trascendencia e inmanencia. La respuesta más cercana y usual es: reservar para Dios la posición de la trascendencia. Ésta es la respuesta de las grandes religiones cuando cuentan con un Dios. El lado opuesto lo ocupa el ser humano con todas sus deficiencias. Éste se encuentra caracterizado por el pecado, por la libertad para el mal, por la debilidad del conocimiento. El puente se tiende por medio de relaciones de observación que analizaremos con más detalle en un capítulo posterior. El ser humano puede, por más insuficiente y pecador que sea, observar, al igual que Dios le observa a él.

Este esquema de ocupación debe pagar considerables gastos consecutivos, que no deben pasarse por alto cuando se mira retrospectivamente a la tradición (cuando se pone a la base el concepto de código). Para empezar, esta asignación de posición se encuentra abrumada por la paradoja del código de la moral y por el problema de lo irreconocible, que resultan los criterios de observación de Dios según los cuales el ser humano debe orientarse. El tema entretanto clásico de la teodicea le aporta a este problema una fatigosa reflexión, que sin embargo no va más allá de la formulación del problema. A esto se le agrega que no puede pensarse a Dios como aquel que trasciende toda distinción, cuando de hecho se le asigna un lado y no el otro dentro de una distinción (aunque fuese la del código de la religión). Porque, de lo contrario, la trascendencia se transformaría en aquel valor que incluye a la inmanencia (como siempre hubo que suponer si se pretendía entender a la trascendencia como el traspaso de toda frontera, incluso de la propia). Pero entonces la trascendencia, como uno de los valores del código, suprime al mismo código en sí misma, y se tiene una forma de dominación del código, que también se encuentra cuando se escucha que es bueno distinguir entre lo bueno y lo malo. El código se vuelve operable mediante una *re-entry* de la forma en la forma, de la distinción en sí misma.

La vieja representación, que también se mantuvo firme en la filosofía trascendental, había consistido en que lo que se experimentaba de manera inmanente podía fundamentarse a partir de la trascendencia. Dios creó el mundo; se corresponde, por tanto, con su voluntad. O el sujeto trascendental realiza las síntesis que son necesarias para el orden de su mundo empírico. El referir a la trascendencia podía con ello aclarar, *y tranquilizar*. A diferencia de esto, el análisis teórico-sistemático conduce a la concepción de que el mundo *exige demasiado* de la conciencia y de la comunicación, y que en *este* sentido es trascendente.

Entendido de esta manera, la señal hacia la trascendencia no obra de manera tranquilizadora sino *intranquilizadora*. Los recursos a elementos de la tradición, como la necesidad de redención y la duda ante la fe, pueden precisamente confirmar esta inversión de la caracterización. Evidentemente, no tiene mucho sentido decidir este conflicto interpretativo y querer fijar la religión a una de las dos posturas. La teoría de la codificación binaria incita, en lugar de ello, a una redescripción de todos los elementos de la tradición. Si existe esta diferencia central, definidora del sistema, codificada binariamente, el sistema religión se confronta a sí mismo con la pregunta acerca de la unidad de la diferencia, para la cual no puede existir respuesta alguna. Por medio de la fijación a esta (y a ninguna otra) distinción el sistema produce el correspondiente *unmarked space*, y un observador externo acaso también pueda ver que si bien una *re-entry* de la distinción en lo distinguido por ella puede generar semánticas históricas de precaria plausibilidad y «credibilidad», no obstante lo hace solamente bajo la forma de despliegue de una paradoja. Si se ve la trascendencia como fundamento, entonces con la pregunta acerca del fundamento del fundamento se cae en una regresión infinita. Si se la ve como contraconcepto para la clausura operativa de los sistemas que operan con sentido, entonces sigue estando abierto qué podría corresponderle a esta proyección como realidad.

La sociología no podrá responder las preguntas aquí presentes y tampoco querrá hacerlo. Como ciencia empírica, y precisamente en difíciles cuestiones de este tipo, también se encuentra destinada a que la sociedad produzca los hechos correspondientes, y en este caso por tanto a que la religión decida las ofertas de fe a través de formas de la comunicación. De todos modos, la sociología puede presentar a la instancia reflexiva del sistema religión, por tanto a la teología, preguntas teóricamente preparadas. Una primera muestra consistiría en el análisis de las codificaciones (que con medios lógicos y matemáticos podría llevarse considerablemente más allá de lo que se hizo aquí). Esto restringe opciones teológicas razonables o las carga con la renuncia a la comprensibilidad. Con investigaciones socio-estructurales y semánticas se podría, además, documentar que el individuo en la sociedad moderna se encuentra en una situación radicalmente diferente al de aquellas sociedades en que surgieron las grandes religiones[77]. La diferenciación funcional de la sociedad moderna ha dejado en manos de sistemas funcionales la regulación de la inclusión social y con ello ha renunciado a una inclusión

77. Para las conexiones entre semántica y estructura social cf. N. Luhmann, «Individuum, Individualität, Individualismus», en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 3, Frankfurt a.M., 1989, pp. 149-258.

central que discurría a través de la jerarquización y la moral. La religión reacciona ante esto con la intensificación de la esperanza del convencimiento por medio de la exención en la participación. El individuo se ha convertido en algo sediento de identidad sobre la base de un yo que le resulta opaco. Para construirse la propia identidad puede utilizar la resonancia social, el amor o la carrera, pero esto sigue siendo una construcción asentada sobre basamento inseguro. ¿No estamos cerca de decir que el individuo es trascendente para sí mismo? Y esto no con el objetivo final de cerciorarse de los aprioris trascendentales, sino más bien en el sentido romántico de una relación irónica (por reflexionada) hacia sí mismo.

Es sabiduría muy antigua el decir que el individuo no puede contestar por sí mismo a la pregunta «¿Quién soy yo?». En la tradición esto era una señal de la debilidad de su existencia inmanente: de su orientación al interés propio, de su debilidad cognitiva, de su pecado. Esta calificación estaba dictada por el enfrentamiento a una trascendencia perfecta en sí misma. Otra interpretación podría decir: el individuo mismo es la trascendencia[78] y por eso mismo se encuentra abocado a fijarse sobre una autodeterminación constantemente precaria. Entonces habría que entender que el individuo experimenta en sí mismo la paradoja de la unidad de la diferencia entre inmanencia y trascendencia, y que por ello tiende a disolverla mediante la exteriorización, mediante la duplicación de la realidad, por medio de la aceptación de un nirvana o a través de un Dios que se ofrece de forma inmediata. Con ello se pierde la posibilidad de aceptar la fe que se basa en la autoridad. Y hasta se podría pensar que la culpa y el dolor, el estar excluido y los fracasos de todo tipo, se encuentran más cerca de esta posibilidad que todas las confirmaciones que ofrece la sociedad. Pero la religión entonces ofrecería la posibilidad, con o sin Dios, de una comunicación de la unidad de inmanencia y trascendencia; por tanto una comunicación que le confirma al individuo que en todo lo que sucede puede volver a encontrarse a sí mismo.

En una sociedad que inventa y acepta el individualismo «subjetivo» se vuelve necesaria, aparentemente, una revolución fundamental del código de la religión, la cual se registra en el plano semántico como caída (nihilismo, etc.). No es que se renuncie a los valores del código inmanencia/trascendencia y con ello se pierda la posibilidad de reconocer la

78. Así L. Ferry, *L'homme Dieu ou le Sens de la vie: essai*, Paris, 1996, por ejemplo, p. 237: «Trascendence, donc, dans l'immanence à soi» [Trascendencia, así pues, en la inmanencia a sí]. Incluso los teólogos al menos rozan la posibilidad de un giro de esta especie: «Cuando se pregunta cómo puede ser posible un hablar acerca de Dios, entonces debe contestarse: únicamente como un hablar acerca de nosotros» (R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1960, vol. I, p. 33. La cita la tomo de la disertación de M. Hochschild, *Die Kirchenkrise und die Theologie*, ms., Bielefeld, 1997, p. 163).

religión. Pero se tuercen las ocupaciones de estos valores, sus conexiones con el mundo. La trascendencia ya no reside más en la lejanía (frente a la cual, en última instancia, uno puede comportarse de forma indiferente), ya no está más «arriba, en el cielo»[79]. Ahora se encuentra en lo insondable de la propia mismidad, del yo. Con ello tendrá dificultades la dogmática cristiana con su representación de un Dios personal, y esto podría aclarar la atracción actual que ejerce el budismo, el cual enseña que de lo que se trata es de deponer las distinciones consuetudinarias de la vida cotidiana y volver a encontrar el vacío por medio de la meditación, vacío sobre el cual se funda todo lo que existe, incluso el propio yo (rehusando, de paso, la representación del individuo como «sujeto»). Sin tener en cuenta todos los problemas del continuismo de las diferentes posiciones dogmático-religiosas, habrá que registrar que en el mundo moderno la lejanía constituye un lugar poco convincente para la trascendencia, y que en lugar de ello la incertidumbre crece, incertidumbre en la cual el individuo aislado intenta experimentar qué cosa sea él mismo o qué, como suele decirse, define su «identidad»[80].

XI

Los análisis realizados hasta el momento se habían atenido al sistema de referencia «sociedad», dejando de lado los procesos de la conciencia; a diferencia de todos los intentos por fundamentar antropológicamente la religión, cuando no se trataba incluso de derivarla a partir de las «necesidades» de los individuos. También la codificación especial de la comunicación específicamente religiosa es una estructura social, para la cual no se pueden suponer sin más equivalentes psíquicos. Si se permanece dentro del marco de la teoría de sistemas autopoiéticos y operativamente clausurados, entonces es así, y punto. Pero se puede complementar el análisis si se pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia religiosa, si se cambia, por tanto, el sistema de referencia y se parte de los sistemas de conciencia y sus fundamentos neurofisiológicos.

79. Para esta tradición cf. B. Lang y C. McDannel, *Der Himmel: Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1996.

80. T. Luckmann, «The New and the Old in Religion», en P. Bourdieu y J. S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder/New York, 1991, pp. 167-182, cita, p. 177, habla de la *sacralization of subjectivity*. Que la *sacralization*, que supone acceso para otros, sea una expresión acertada, es algo que habría que meditar. De todos modos, el texto arriba citado no trabaja con la distinción sagrado/profano, sino con la distinción trascendente/inmanente.

La conciencia se mantiene innegablemente preparada para situaciones de excitación y sorpresa. También se puede partir del hecho de que el cerebro produce intensidades por medio de la rápida repetición de estímulos bio-eléctricos que no son registrados por la conciencia como secuencia, sino como intensidad, y que deben interpretarse de alguna manera, sin recurrir para ello a las operaciones neuronales[81]. Uno se pregunta entonces: ¿de dónde proviene la interpretación, de dónde el asignar nombres, la distinción en los afectos?

Que la conciencia sustituya una secuencia por una unidad que debe calificarse de manera especial es algo que le asegura la autonomía autopoiética frente al cerebro. Que esto solamente pueda suceder posteriormente (se trata naturalmente de milésimas de segundo, por ejemplo: del célebre segundo de reacción en el tráfico callejero) significa al mismo tiempo que la conciencia sólo puede operar con posterioridad, que se encuentra por tanto librada a las situaciones propias que ya han hecho su entrada y que ahora deben observarse. Esto también es válido cuando la conciencia ha aprendido a contar con irritaciones inesperadas, por ejemplo: asustarse en la oscuridad o tener cuidado al enfrentarse con desconocidos. Con todo ello se encuentra sentada una base, una receptividad para ayudar en la donación de sentido que, según lo que podría aquí denominarse como «mundo de la vida», puede adoptar formas muy diferentes. Típicas de esto, y sobre todo histórico-sociales, son las realizaciones necesarias en la forma de cultos, que unen la percepción de los interesados.

En cualquier caso, la base perceptiva para la experiencia religiosa se encuentra dada de forma no-específica, incluso religiosamente no-específica y en cierta medida informe. Para poder observar la propia experiencia como religiosa la conciencia se encuentra atada a las exteriorizaciones. Debe activar las propias percepciones o al menos poder recordar, con ayuda de lo cual logra definir la situación propia a través de la heterorreferencia. Para ello sirven los mitos, cuya narración se escucha y que supone que las historias son conocidas. Los cuerpos y la conciencia forman parte, como narrador y también como oyente, de una escenificación total en cierta forma orquestal, en la cual la conciencia se encuentra incluida de forma «rapsódica»[82]. Funciones similares se realizan mediante objetos, lugares, tiempos y escenificaciones especialmente

81. Cf. para ello B. Massumi, «The Autonomy of Affect»: *Cultural Critique* 31 (1995), pp. 83-109.

82. En nuestra cultura, que tiende a entender las situaciones narrativas según el modelo de los textos escritos, es difícil que esto resulte comprensible. Cf. para ello, entre otros muchos, D. Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, 1983.

diseñadas para ello. Pueden marcarse como sagradas e ingresar con la narración mítica en una relación de fortalecimiento recíproco bajo la conciliación de la diferencia de diferentes medios perceptivos[83]. La ritualización de tales escenificaciones condensa y fortalece los contenidos de sentido, que ayudan a la conciencia por medio de la percepción, y no del pensamiento (¡!), a darle forma a la indeterminación interna.

Estas reflexiones, demasiado generales, dejan abierta la cuestión de qué es lo que conduce a que se asocie la experiencia correspondiente con la religión. Nuestra tesis es que esto no puede alcanzarse por medio de una determinada regulación del lenguaje, sino únicamente a través de la codificación binaria de la religión en el esquema de inmanencia y trascendencia. El esquema posee por un lado sitio para lo cotidiano, en donde la percepción vuelve a reconocer lo familiar; por otro lado posee sentido para lo desconocido en lo familiar. Puede marcar la frontera y con ello dar la indicación de que se trata de otra cosa. Entonces la conciencia quizás se encuentre fascinada por lo sagrado, por el espanto y la veneración, y no pueda pensar en otra cosa. Pero esto solamente resulta posible cuando la comunicación social reproduce la distinción como distinción.

Podemos, por tanto, sostener que la codificación del sistema religión sirve al mismo tiempo al acoplamiento estructural de la religión y la conciencia. Debido a que ambos ámbitos efectúan operaciones completamente diferentes, no se trata de si la conciencia presencia el hecho con verdadera conmoción o de forma piadosa y respetuosa, o si sólo aparenta estarlo. Esto vale también y especialmente para los actores y dirigentes, para los predicadores por ejemplo. La comunicación se protege a sí misma; en caso de apuro, por medio del rigor de la forma; contra el exceso de irritación, mediante la conciencia. Pero precisamente aquí radica la condición de que la conciencia pueda apoyarse sobre exteriorizaciones y que no tenga que ocuparse continuamente de la sospecha de que se trata de una realidad autocreada que solamente existe si se cree en ella. Acaso resulte fatal que la teología enseñe que la religión es una cuestión de fe, y que partiendo de esta posición se intente llevar a cabo un trabajo de convencimiento.

83. Así, bajo el punto de vista de la exteriorización, E. Leach, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*, London, 1976, pp. 37 ss.

Capítulo 3

LA FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN

I

Se ha vuelto corriente designar la diferenciación de la sociedad moderna por medio del principio de la especificación funcional. Esto estaba a la base del concepto durkheimiano de la división social del trabajo e igualmente de la descomposición analítica del concepto de acción/sistema de acción llevada a cabo por Parsons. Incluso los problemas de la religión en la sociedad moderna se explican con esta hipótesis de fondo[1]. Ha perdido toda plausibilidad la única alternativa, discutida aun durante un lapso de tiempo, de una sociedad de clases según el modelo de organización fabril relacionado con la explotación. Esta aceptación a gran escala de la tesis de la diferenciación no debe, sin embargo, hacernos olvidar que existen preguntas esenciales y centrales que no se han aclarado. Sobre todo no se explicó jamás de una manera aceptable si y cómo la diferenciación socio-estructural influye directamente, como pensaba el siglo XIX, sobre el comportamiento individual; quizás por medio de variables como consenso/disenso, cooperación/conflicto, a través de problemas de anomia con consecuencias para un comportamiento ilegal, o simplemente mediante el hecho de que uno se encuentra destinado de manera creciente a establecer interacción con personas a las que no se conoce y que no nos toman en consideración[2]. Si se

1. Cf. A. Hahn, «Religiöse Wurzeln des Zivilisationsprozesses», en H. Braun y A. Hahn (eds.), *Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften: Friedrich H. Tenbruck zum 65 Geburtstag*, Berlin, 1984, pp. 229-250.

2. A los supuestos de este tipo se refiere por ejemplo la crítica al concepto de diferenciación de C. Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York, 1984.

deja caer esta suposición en un acoplamiento relativamente directo de fenómenos macrosociales y microsociales (o quizás hasta esta distinción misma), también resultan menos convincentes las conclusiones directas sobre las salidas religiosas a partir de problemas vitales causados en última instancia por lo social.

No nos podemos detener aquí en una discusión más detallada sobre los conceptos de diferenciación del siglo XIX. En lo que sigue nos limitaremos a diferenciaciones de sistema, y especialmente a la manera en que la sociedad moderna diferencia sistemas funcionales. La tesis del dominio de la diferenciación funcional naturalmente no niega que también existan otras formas de diferenciación. Tampoco se impugnan los procesos de deconstrucción de puntos de vista más antiguos de la diferenciación (des-diferenciación). La tesis acerca del primado de la diferenciación funcional solamente sostiene que desde la diferenciación en los sistemas funcionales se regula el qué y dónde hacen su aparición otras formas de diferenciación o des-diferenciación. La pregunta crítica es por tanto: ¿Qué se entiende realmente por el ajuste específicamente funcional de un sistema parcial de la sociedad? Esta pregunta debe aclararse antes de que nos podamos dirigir a la pregunta más especial acerca de si la religión cumple una función específica y que no es relevante en ningún otro sitio, y en qué sentido lo hace; y también si esto constituye un fundamento suficiente para la diferenciación de un sistema funcional especial para la religión en la sociedad moderna, si ya no antes.

En primer lugar, debemos ponernos de acuerdo acerca de la utilización del concepto de función. Nosotros abstraemos este concepto tanto de las utilizaciones matemáticas como de las teleológicas o empírico-científico-causales. En la abstracción queda rezagado un problema de referencia que puede adoptar numerosas soluciones. Debido a que de lo contrario no sería un problema, también se puede definir una función como unidad de la diferencia de problema y múltiples soluciones equivalentes y funcionales del problema, no importando si son conocidas una o más soluciones del problema o no. La solución del problema puede consistir en la consecución de una meta o también en la concretización de ecuaciones matemáticas (= condicionamientos de variación), o en el hallar una respuesta a una pregunta formulada con *qué* o con *cómo*. La ganancia buscada con la funcionalización no radica en la solución del problema mismo (pues a menudo se trata, de hecho casi siempre lo hace, de problemas resueltos hace mucho tiempo), sino en la indicación de una multiplicidad de soluciones de problemas equivalentemente funcionales, por tanto en el establecimiento de alternativas o en el establecimiento de equivalencia funcional. Esto puede obrar prácticamente como posibilidad de sustitución, pero no tiene por qué hacerlo; tam-

bién sirva quizás como estímulo para la búsqueda de otras posibilidades. En esta mirada de reojo hacia posibilidades de sustitución yace también la actualidad de la pregunta acerca de la función de la religión.

Estas pocas observaciones ya permiten sacar dos importantes conclusiones. Desde una perspectiva funcionalista, todo lo que se deja incorporar se vuelve *contingente*, a saber, se lo expone a una comparación con otras posibilidades. La abstracción del problema de referencia regula el alcance de esta modalización, es decir, la proporción de diversidad que puede aún describirse como solución equivalentemente funcional del mismo problema. La abstracción muy alta se vuelve contraproductiva. Mejor es probar la «reducción de complejidad». En segundo lugar, la función referencial se vuelve reconocible mediante el *despliegue de una paradoja*, a saber, de la paradoja de la mismidad (aquí: equivalencia funcional) de lo diferente. Evidentemente, la contingencia (esto significa: la renuncia a la necesidad y a la imposibilidad = la renuncia a estabilidades esenciales) es el precio que se debe pagar por la paradojización/desparadojización. Quien se aventure en un mundo así, debe poder confiar en sus propias operaciones. Debe renunciar a las seguridades que alguna vez había ofrecido el concepto de naturaleza[3].

En el marco general de una teoría de la observación rige naturalmente la condición básica: que debe poder distinguirse el problema de referencia; al menos se lo debe poder sacar del *unmarked state* del mundo. La productividad de esta técnica también crece en la medida de sus restricciones. Solamente cuando se pregunta con la precisión suficiente, se obtienen como respuesta equivalencias tangibles. ¿Cómo puede conocerse con más exactitud algo que se encuentra muy alejado? Yendo hacia allí o por medio de unos prismáticos[4]. Pero siempre que se busca esta ventaja y se la encuentra, se aclara la distinción de la forma del problema de referencia: uno podría ocuparse también de problemas totalmente diferentes.

Con ello se ha aclarado lo siguiente: las funciones son siempre construcciones de un observador. Esto nos conduce a estas preguntas: ¿Quién es el observador cuando se interroga por la función de la religión? ¿Qué intereses regula el alcance de la comparación que se proyecta? ¿Quién distingue qué problema de referencia? ¿Quién se atreve a tomar medidas contra la paradoja y qué distinciones se activan a fin de desplegarla?

3. A saber: mediante la exclusión de lo superfluo y la instalación de lo necesario. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I IIae q. 91, art. 2: «Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis» [Pues la naturaleza no se excede en lo innecesario ni es escasa con las cosas necesarias].

4. A propósito, y como sucede con frecuencia, querer ambas cosas *al mismo tiempo* puede resultar fatal; recuérdese a *mister* Pief y su perspectiva.

La pregunta por la función es por tanto solamente una forma de la pregunta por el observador y sus posibilidades de adaptación a la contingencia y de despliegue de la paradoja. Y afinando más aún: ¿quién es el observador cuando se trata de la pregunta acerca de la función de la religión?, ¿el sistema religioso mismo o la ciencia como observador externo?

II

En lo que a la codificación se refiere, habíamos partido del hecho de que la diferencia conductora entre inmanencia y trascendencia se elabora dentro del sistema religioso mismo, no importando en qué formulación semántica adaptada al tiempo se haga. La diferencia conductora ayuda al sistema a distinguir operaciones religiosas (por tanto: operaciones propias) de otras operaciones. Ella sirve como forma de construcción de la contingencia; también como forma que puede servir como terreno de partida para despliegues de la paradoja, y todo esto para el sistema religioso mismo. Para el esquema de contingencia función vale lo opuesto. Este esquema sirve a la apertura para soluciones de problemas equivalentemente funcionales, genera alternativas y proporciona con ello la voladura de formas religiosas establecidas. Incluso en planos más concretos se hace difícil aceptar esta apertura. Se puede, sin embargo, preguntar: si el pan y el vino no se encuentran disponibles, ¿por qué no la malta y las bananas? Pero entonces habría que determinar con anterioridad qué problema se está solucionando aquí, pues de lo contrario se perdería de vista toda restricción. Y este problema se presenta más que nunca cuando se abstrae la pregunta acerca de la función de la religión de tal manera que se tornan visibles los equivalentes funcionales (por ejemplo: estupefacientes), que en el sistema religioso mismo no poseen capacidad de acoplarse (o solamente en *settings* muy específicos, por ejemplo en los cultos indígenas a las setas).

Para poder agotar la pregunta acerca de la función en el esquema de contingencia, debemos tomar la posición de un observador externo. Uno puede entonces atenerse a la distinción entre funciones manifiestas y latentes. Manifiesto significa inaccesible para este sistema[5]. La pregun-

5. La referencia más corriente en la sociología clásica es aquí R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., ^{2}1957, pp. 60 ss. [*Teoría y estructura sociales*, FCE, México, 1980]. La línea genealógica Freud-Marx se encuentra disponible. La investigación se ha dejado llevar por medio de ella a una orientación que se debe valorar como restricción, a saber, restricción a la pregunta acerca del interés en el no-saber, con lo cual deja de lado el problema de la intransparencia de principio de todos los sistemas, o también el problema del punto ciego de toda observación.

ta por las funciones latentes, si bien disimula la autocomprensión del sistema investigado, permanece de todos modos unida a las fronteras de toda cuestión funcionalista: no aclara por qué algo es como es, y no de otra manera. No es capaz, por tanto, de fundamentar ninguna fe, sino que expone a la comparación todo lo que se admite[6]. Esto no cambia cuando se distingue entre funciones manifiestas y latentes. Evidentemente, ésta es también una distinción que realiza un observador; una distinción en el plano del observar a observadores; y, con ello, una distinción que debería formularse la pregunta en base a qué interés (¿latente?) se distingue precisamente de esta forma y no de otra. No deberíamos descartar la posibilidad de esta distinción, pero para las reflexiones que siguen baste como punto de partida la comprensión de que en el sistema religioso nos tenemos que enfrentar con un sistema que se observa a sí mismo, y que nuestra pregunta acerca de la función no puede copiarse sin más dentro de este sistema.

Otra decisión previa concierne a la pregunta acerca de si debe hablarse de una única función de la religión o de muchas funciones. En la sociología es corriente que cuando se discute acerca de sistemas funcionales como el derecho, la economía, la política, la familia, la religión, se establezcan listas llenas de funciones. Esto puede hacerse, pues el esquema de distinción problema/solución del problema se deja aplicar de maneras muy diferentes. Puede verse como función de la religión el administrar consuelo, calmar los miedos, responder de manera plausible a las preguntas por el sentido, producir comunidad en un actuar confirmado por el culto o también por la fe. Todo esto y más. De todos modos, la unidad de la religión queda entonces reducida a la unidad de una lista de este tipo, los equivalentes funcionales más disímiles despedazan aquello que aún podría valer como función nuclear de la religión, y la pregunta de si la unidad de la lista constituye una unidad religiosa debería contestarse con la información de que la función de la religión es precisamente la producción de unidad de la lista de las funciones religiosas. O, en lugar de ello, se renuncia aquí a la indicación de una superfunción a fin de orientarse hacia el «sentido» religioso.

Finalmente y sobre todo: el supuesto de una multiplicidad de funciones chocaría con la representación de que la sociedad moderna ajusta sus formas de diferenciación según funciones específicas. Pues esto presupone que la unidad del sistema se corresponde con la unidad de una función (no importa la manera en que pueda subdividirse). Si hubiese múltiples funciones religiosas que no pudiesen reducirse a una función

6. Así, con razón, R. Spaemann, «Funktionale Religionsbegründung und Religion», en P. Koslowski (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen, 1985.

básica, resultaría difícil reconocer qué hace que este conglomerado pueda reconocerse como religión. Si bien dentro del sistema religión existen religiones muy distintas, su diferenciación sigue más bien el principio de la segmentación, y no el principio de la diferenciación funcional. Nosotros utilizamos, por tanto, la distancia de un observador externo para formular la pregunta acerca de *la* función de *la* religión.

Con este presupuesto se tienen posibilidades restringidas de elección. La tesis de Durkheim de que la religión posee una función de creación de solidaridad, de integración moral, apenas si es defendida hoy en día[7]. La religión pertenece, por lo contrario, a las fuentes de conflicto primarias, y esto no solamente en la sociedad moderna. Quizás la tesis sea sostenible exclusivamente para sociedades tribales que reprimen el conflicto; pero entonces la especificación funcional con su típica potenciación de la experiencia y comunicación religiosa sabotearía esta función de la religión. También la variante de René Girard de que la religión regula un conflicto de imitación mediante prohibiciones y víctimas sobre las cuales puede concentrarse el rechazo[8] descuida los correlatos socioestructurales, sobre todo los efectos de la clase como estructura que interrumpe la comparación de situaciones de vida y exigencias, y la creación de indiferencia. La necesidad de la víctima, que Dios exige y que finalmente presenta en sí mismo de modo ejemplar, se deja documentar con facilidad. Pero como indicación de la función de la religión solamente apuntan al hecho de que Dios ordena distinciones, sin las cuales no se podría legitimar, designar ni observar nada. Y esto llama más la atención cuando Dios exige víctimas *inocentes*: Isaac, Ifigenia, finalmente su propio hijo. Por tanto no puede solamente tratarse de una mera consecuencia de la culpa, de una mera ejecución del derecho.

La palabra clave «distinción» nos conduce de nuevo a nuestras reflexiones de partida acerca del sentido y de la observación de formas. En el medio del sentido no existe ninguna «naturaleza» ni «esencias», ningún tipo de fronteras que no puedan traspasarse (pues de lo contrario como fronteras, como indicación de otra cosa, no tendrían sentido),

7. Explícitamente crítico es por ejemplo R. K. Fenn, «Toward a New Sociology of Religion»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 11 (1972), pp. 16-32. Por otra parte, Fenn queda atrapado en el concepto en la medida en que echa de menos esta función y por tanto le atribuye a la religión una pérdida de función y una reducción a funciones residuales. Cf. también, para el análisis casi funcional de la tesis de Durkheim, H. Firsching, «Die Sakralisierung der Gesellschaft: Emile Durkheims Soziologie der 'Moral' und der 'Religion' in der ideenpolitischen Auseinandersetzung der Dritten Republik», en V. Krech y H. Tyrell (eds.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg, 1975, pp. 159-163.

8. Véanse *supra*, en el capítulo 1, nota 6, las referencias bibliográficas; además, R. Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris, 1982 [*El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986].

sino únicamente horizontes, que se mueven con cada movimiento. Y el sentido solamente puede determinarse de manera autorreferencial, dentro de redes recursivas que remiten a otra cosa y siempre al *unmarked state* del mundo, que, por tanto, fluyen hacia lo inconstante. Las identidades se llevan a cabo mediante la repetición de operaciones y son, al mismo tiempo, la estructura en que la repetición se reconoce como tal. En pocas palabras: el sentido se constituye «autopoiéticamente», por medio de sistemas que solamente pueden reconocer sus propios límites en el proceso de constitución del sentido, en la medida en que se equipan *a sí mismos*, hacia dentro y hacia fuera, con la doble referencia, con la *propia* distinción entre autorreferencia y heterorreferencia. Toda operación de observación realiza una distinción y se distingue a sí misma en la medida en que efectúa el distinguir. En ello se vuelve observable para otras observaciones, para las cuales vuelve a valer lo mismo. Siempre se arrastra el otro lado, al que se debe excluir por no tener capacidad de acoplamiento. Incluso si se acepta que las observaciones pueden dotarse a sí mismas de «intencionalidad» (para Husserl una exigencia obligatoria, sin cuyo cumplimiento la conciencia no podría procesarse a sí misma), el otro lado de la intención, por tanto la distinción de la intención, por tanto la intencionalidad de la intención, permanece indefinida.

La religión siempre parece existir cuando estas ventajas se vuelven un problema, esto es: cuando se debe reconocer por qué no todo es como nos gustaría que fuese[9]. Esto es algo que precisamente el individuo no puede descubrir mediante autorreflexión, pues contradice su autoconciencia. La razón de ello debe dársele junto al planteamiento del problema por medio de la comunicación. (Para Hegel esto sería: a través del concepto de concepto.)

La metafísica ontológica había tratado la designación aristotélica de un ser determinado (no únicamente claridad y distinción de las ideas) como condición de la capacidad de verdad de los juicios[10]. Esto desembocaba, según la forma, en la necesidad de un dato externo. Y aun Husserl había supuesto (dejando a un lado la pregunta por el ser) que toda indeterminación dada en el horizonte debía retrotraerse a «*la determinabilidad de un estilo fuertemente prescrito*» y, de hecho, ¿de qué otra manera habría de pasarse de una operación a la siguiente si no se pudiese determinarla en la realización de la transición? Pero de esta

9. «La religión es precisamente esto», se lee en G. W. F. Hegel, «que el ser humano busque el fundamento de su dependencia» (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, *Werke*, vol. 16, Frankfurt a.M., 1969, p. 308).

10. Cf. *Metafísica* 1006a 19-24.

manera se vuelve a sumergir al mismo tiempo en lo indeterminado lo que se había determinado:

> [...] en la dirección opuesta lo claro pasa por cierto a lo no-claro, lo representado a lo no-representado, etc. *Ser de esta manera imperfecto en lo infinito forma parte de la esencia insuperable de la correlación cosa y percepción de la cosa*[11].

Se podría suponer que esto es así porque esta descripción ya tiene a la base la distinción entre autorreferencia (percepción de la cosa, noesis) y heterorreferencia (cosa, noema), que se introduce como un hecho trascendental, como resultado del autoanálisis de la conciencia. El cálculo de formas de George Spencer Brown se plantea el mismo problema de otra manera. Comienza con un señalamiento: *draw a distinction*. Este señalamiento puede comprenderse como condición de posibilidad de una autopoiesis de la producción de sentido[12]. No existe ninguna obligación inherente al ser o a la naturaleza que haga seguirlo. Cada operación es contingente en el doble sentido de «también es posible de otra manera» y «dependiente del seguimiento de este señalamiento». No existe necesidad, pero existe una sanción[13]: si no se sigue el señalamiento, nada sucede. La autopoiesis no comienza, o no continúa. El señalamiento posee la misma dureza que la autopoiesis de la producción del sistema: sucede o no sucede. No existe una tercera posibilidad más «suave».

El señalamiento posee la misma dureza —esto debe llamarnos la atención— que un código. La misma estructura binaria, la misma exclusión de terceras posibilidades. La codificación es evidentemente una «concepción» de un problema que podemos denominar según queramos: incapacidad de determinación, recursividad autorreferencial, inobservabilidad del mundo y del observar en el mundo o, con una formulación ya más cercana a la religión, «vacío». El código, y antes que nada todo código, parece ser una forma que reformula el problema de la forma; una forma que suministra otra forma, mejor y más manipulable, al problema de los dos lados y a la asimetría interna del distinguir (observar) que designa. Con ello se conserva en sí mismo la contingen-

11. Ambas citas de E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I (1913), citado según «Husserliana», vol. III, Den Haag, 1950, pp. 100 s. (las cursivas son de Husserl).

12. Cf. para ello E. Esposito, *L'operazione di osservazione: Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Milano, 1992.

13. Con la palabra sanción se puede recordar, ya aquí, la relación de Durkheim entre *sanction* y *sacré*. Pero la indicación aclara, al mismo tiempo, la necesidad teórica de explicación de los conceptos durkheimianos.

cia instalada y la posibilidad de la paradojización/despliegue de la paradoja mediante la utilización del código. E, igualmente, sigue valiendo la dureza de la señal de partida para la autopoiesis: si no sucede, entonces no sucede. Pero el código le otorga simultáneamente al problema de la forma una concepción más específica, y con ello una concepción que se puede exponer a operaciones transunitivas, esto es, que se pueden aceptar o rechazar[14]. Se podría, por tanto, hablar de una «concepción» del problema de la forma, quizás también de un «marco» (*frame*), en el sentido de Goffman[15].

La ventaja que se gana en relación al problema inicial (y a esto también podemos llamar la «función» de la codificación) radica en la especificación de las operaciones que se pueden acoplar al valor positivo del código: con el código sí/no del lenguaje solamente se puede hablar, eventualmente escribir; con dinero solamente se puede pagar, con la verdad solamente se pueden crear estructuras cognitivas, etc. Pero esta ganancia solamente se puede conseguir trabajando con la distinción del código, con aquellas operaciones transunitivas que, por su parte, deben efectuarse a partir del *unmarked state* del mundo[16]. Desde este punto de vista, los diferentes códigos son equivalentemente funcionales a los diferentes sistemas funcionales. Cada uno de ellos produce contingencias propias, paradojas propias, programas propios o demás suplementos. Sirven como distinciones conductoras para la reproducción recursiva de sistemas funcionales socialmente especiales y diferencian con ello la sociedad en las correspondientes relaciones del sistema/relaciones del entorno, que obtienen por sí mismas sus propias fronteras.

Este análisis abre perspectivas de vasto alcance. Interpreta el teorema «diferenciación funcional»; realiza, por tanto, una posible descripción de la sociedad moderna. Este análisis significa que todos los sistemas funcionales poseen una relación inmediata con la sociedad. Esto también sería válido para el sistema religión, de igual manera que para el resto. Sería una trascripción de la tesis de que la sociedad moderna puede caracterizarse por medio de una primacía de la diferenciación funcional. Y armonizaría con una descripción de la sociedad moderna

14. Véase *supra*, capítulo 2.
15. Según E. Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York, 1974; trad. alemana Frankfurt a.M., 1977.
16. Se podría compartir la opinión de Gotthard Günther de que para la representación de tales relaciones se necesitan más de dos valores lógicos; o se podría concluir a partir de ello que la realización de tales relaciones necesita tiempo, que para el mundo, que siempre trabaja en simultáneo, no puede ganar una relación determinable. Pero tales reflexiones solamente ocasionan más preguntas que luego se pierden en el mar de lo que no admite respuesta.

como sociedad secularizada, en la que existe la religión (y quizás hasta con una intensidad y con pretensiones que no se encuentran en formaciones sociales más antiguas, o que sólo se encuentran unidas a la ascesis, a la «salida» de la sociedad), *pero en la cual la religión ya no es una instancia necesaria de mediación, que conduce la relación de todas las actividades sociales hacia un sentido totalizador.* La vieja tesis de que la religión sirve a la integración social apenas podría mantenerse en pie. Más bien podría ser válido —al menos para formas eclesiástico-populares de la religión— lo opuesto: que la religión misma se encuentra determinada por un alto grado de integración social[17]. Todos los sistemas funcionales encuentran en su función misma el sentido de su aporte a la autopoiesis de la sociedad. No necesitan *para ello* ninguna religión. Para sus propias paradojas formales desarrollan despliegues propios y pueden con ello adaptarse a los propios condicionamientos temporales, los cuales ya no tienen que estar sincronizados con la totalidad de la sociedad. Cuando, sin embargo, se suministra otra vez una donación religiosa de sentido, ésta tiene el efecto de una inclinación innecesaria y que no ayuda desde un punto de vista técnico[18]. El concepto sospechoso y polémico de la «secularización» puede definirse, según ello, por medio de la diferenciación funcional[19].

Si se quisiese indicar una función de la religión que pudiese resistir en una sociedad con este formato, habría que decir con más exactitud qué es lo que distingue lo específico de la codificación especial de la religión; o en qué radica la tipicidad especialmente reconocida como religiosa de las operaciones de acoplamiento, que cuando se conectan a una red simultáneamente secuencial y recursiva diferencian un sistema que se vuelve reconocible como religión. La distinción de ambos valores del código como inmanencia y trascendencia brinda para ello la referencia decisiva, pero requiere una elaboración más exacta[20].

17. En relación a la situación en lo que fue la República Democrática Alemana, cf. D. Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen und der politisch alternativen Gruppen in der DDR*, tesis de habilitación, Bielefeld, 1993, ms., pp. 107 s.

18. Véase, a modo de ejemplo, el recurso a la Torá al final de una explicación acerca de la paradoja de la enmienda (reglamento de la Constitución sobre la modificación de la Constitución) en D. R. Dow, «When Words Mean What We Believe They Say: The Case of Article V»: *Iowa Law Review* 76 (1990), pp. 1-66, cita, pp. 62 s. El informe dice: la paradoja debe aceptarse, véase la Torá.

19. Cf. más detalladamente N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M., 1977, pp. 225 ss. En las discusiones conceptuales predominan desde hace tiempo la distancia escéptica, los intentos de construir un concepto multidimensional, hasta llegar al llano rechazo del concepto por inservible. Volveremos sobre ello en el capítulo 8.

20. Por ejemplo, en relación con T. Luckmann, «Über die Funktion der Religion», en P. Koslowski (ed.), *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen, 1985, pp. 26-41,

La ambición de la codificación religiosa parece dirigirse a que a toda distinción que se puede utilizar en la observación (cognición, imaginación, acción) pueda oponérsele el contravalor de la trascendencia, con fórmulas como: «Todo, en última instancia, está vacío»; «Todo debe aceptarse en última instancia como voluntad de Dios». Pero el código mismo es una distinción. Si aquí radica el problema referencial de la función religiosa, entonces se quitaría la paradoja a la unidad del código, entonces habría que decir que el sentido religioso se refiere a la unidad de la diferencia entre inmanencia y trascendencia. Habría que aceptar, en las cercanías de la teología de Nicolás de Cusa, que Dios mismo no realiza ningún tipo de distinción, porque no las necesita; que él no distingue entre sí mismo y el mundo, con la consecuencia de cargar sobre sí el peso del pecado; que tampoco produce ninguna relación autorreferencial consigo mismo, porque para ello debería distinguir entre autorreferencia y heterorreferencia. Que esto pudiese llegar a ser una teología útil para la cotidianeidad o que con el nirvana uno se encontrara mejor provisto, es algo que permanece abierto. Lo que resulta notable es que aparece la paradoja de la unidad de lo diferente puesta por el código *y que se disuelve por medio del valor negativo del código, del valor reflexivo, de la trascendencia*. Es notable debido a que otros códigos utilizan su valor positivo para esta última operación posible; dicen, por tanto, que es bueno distinguir entre lo bueno y lo malo, que es una verdad lógica o metodológica que se deba distinguir entre los valores verdadero y falso, etc.

Debe existir una relación oculta entre la *re-entry* de la diferencia entre inmanencia y trascendencia en lo inmanente (por tanto lo sagrado) y la representación de una trascendencia totalmente indiferenciada, que absorbe toda distinción, también la de inmanencia y trascendencia; la admisión, por consiguiente, de un sentido último sin contorno, sin forma, que no puede designarse de manera adecuada como persona ni como nada. El código, si esto es así, sería biestable, aun en el despliegue de su paradoja; y uno podría representarse que la evolución social de la religión traslada su punto de gravedad de una posibilidad a otra que, por consiguiente, desacraliza la religión.

Estas reflexiones ya se refieren al espacio de una *estructura* semántica de lo religioso. Desde ella se deja contestar también la pregunta acerca de la *función* de la religión. Dependiendo de qué formulación se prefiera para el problema de partida de la indeterminabilidad de toda utilización operativa de sentido autorreferencial: la religión se refiere a este problema y ofrece soluciones especiales para ello.

quien determina la función de la religión simplemente como socialización del trato con la (gran) trascendencia.

La religión garantiza la determinabilidad de todo sentido contra la remisión a lo indeterminable que se experimenta. En las sociedades más antiguas se podía recurrir para ello a la inmutabilidad del pasado. Esto permitía comprender la religión como memoria[21]. Sin embargo, la situación cambia cuando aparece la reflexión teológica. Ella autoriza a ingresar con paradojas a la comunicación, porque precisamente con ello puede simbolizarse una unidad que no se puede formular de otra manera. Entra en acción en el punto en que se transforman cifras indeterminables en determinables, por ejemplo en la admisión de una «voluntad» o una decisión de los dioses, con la consecuencia de que los hombres deben tomar posición frente a ello[22]. La teología, que realiza la conversión de la memoria a la voluntad, sustituye en este punto la seguridad por la inseguridad. Pero ofrece la seguridad de que todo lo que sucede, todo lo que se haga con convencimiento, se encuentra sometido a una doble valoración trascendente que posibilita una autoaceptación de la vivencia y el actuar. Las formulaciones de esta especie se dejan variar de manera múltiple y pueden acercarse a las posibilidades declarativas de determinadas religiones históricas. Pero no es necesario que esto suceda aquí. En este momento baste con la prueba de una posibilidad: cómo la religión puede declararse a sí misma como irreducible dentro del contexto de las operaciones transunitivas, de la diferenciación social de funciones.

La forma en la que se vuelve actual este problema de la abierta autorreferencia en el medio del sentido en la comunicación depende de las estructuras del sistema sociedad, de la evolución social por tanto. Cuanto mayor sea la complejidad estructural, cuanto mayor sea la visibilidad de las decisiones y de la dependencia de las decisiones (de tipo político por ejemplo[23]), y cuando comienzan a surtir efecto las nuevas tecnologías de comunicación descubiertas, sobre todo la escritura y la imprenta, se expande la apertura de los horizontes de remisión con los que hay que contar en la comunicación. La escritura supone sentido, supone la unidad de actualidad y virtualidad, pero también posibilita, aunque basada en un anclaje que se experimenta como permanentemente actual, una inmensa ampliación de la virtualidad actuante. Las suposiciones sobre la esencia de las cosas o sobre su naturaleza, o acerca de las ideas inmutables, pierden plausibilidad como protección contra la imposición de otras posibilidades. De acuerdo con ello, la religión

21. Cf. para Mesopotamia G. Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden, 1995, pp. 177 ss.

22. También para Mesopotamia, G. Jonker, *op. cit.*, pp. 180 s.

23. Especialmente para esto, J. G. Gunnell, *Political Philosophy and Time*, Middletown, Conn., 1968; H. Gese, «Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958), pp. 127-145.

se torna más difícil y más reflexiva. Al igual que en otros ámbitos funcionales de la sociedad, las estructuras deben adaptarse a las funciones y, al mismo tiempo, deben poder insertarse de forma más específica y universal. Si esto tiene éxito, se llega a una diferenciación de la religión orientada según la función, que aun puede satisfacer en un contexto social «secularizado» las altas exigencias de certidumbre en el sentido, y aunque sea bajo la forma de una empresa de distinción e interpretación organizada de manera eclesiástica, o bajo la forma de un pluralismo que tolera extrañezas que se reconocen como religión. Pues aún continúa funcionando cuando se llega a una conciencia demasiado exigente; de alguna manera lo hace.

III

Nuestras reflexiones acerca de la función de la religión han arribado al punto en el que habíamos interrumpido el análisis del medio del sentido. No importa a qué cosas recurra el sentido: no puede excluir la capacidad de negar. Y de forma más fundamental: sea quien sea el observador, debe introducir una distinción y luego no puede simultáneamente salirse de la mismidad de lo distinguido. La distinción afirmación/negación (el ser/no ser de la metafísica ontológica) es para esto solamente un caso de aplicación. Toda declaración de un sentido dado y que se encuentre libre de distinciones (por ejemplo: de un sentido innegable) desemboca, por tanto, en una paradoja. Se afirma aquel sentido que no puede existir en el medio del sentido. El medio solamente sirve para posibilitar la constitución de formas (esto significa distinciones), por lo cual la distinción medio/forma, por su parte, se corresponde con su propia regla. También ella es solamente una forma que se puede concebir solamente de manera paradójica, una forma que se contiene a sí misma.

Podemos confirmar este resultado mediante una segunda movida en la reflexión. Para ello, debemos restringir con mucha más fuerza el marco de referencia histórico que en el análisis de la codificación del sistema religioso. Desde la segunda mitad del siglo XIX se formula un problema de sentido con el cual se remite a aquello que es razonable para un sujeto. Este principio presupone que el medio general del sentido, del cual nadie puede huir, se estructura por medio de la distinción razonable/absurdo. Sigue siendo posible cruzar la frontera interna de esta distinción, esto es, pensar o decir que algo es absurdo. Pero entonces surge el problema: ¿quién utiliza esta distinción y quién determina según qué criterios debe dividirse el mundo en razonable y absurdo? De nuevo por tanto: el problema del observador.

La respuesta clásica: el observador es el sujeto, solamente satisfecho cuando se coloca por debajo de todos los sujetos algún tipo de comunidad trascendental. Esto resulta casi imposible si se piensa al sujeto como individuo humano. Ni siquiera puede lograrse una cantidad restante («resto» es, por lo demás, un concepto de moda en nuestros días) en la cual sean razonables las mismas cosas para todos los seres humanos. Frente a esta duda en la subjetividad pura han reaccionado las teorías que colocan lo común en los mecanismos de producción del sentido razonable. No puede ser simplemente la autobiografía o la autotematización elegida libremente. Antes bien, aquello que es razonable como sentido se forma —así reza la tesis— en situaciones sociales de determinado tipo.

Ya hemos mencionado repetidas veces la teoría de René Girard del conflicto mimético[24]. Algo tiene sentido cuando también otros se afanan por ello. En un mundo finito esto conduce a la paradoja de un conflicto con aquel que se imita. La solución se encuentra en el sistema religión: en la determinación de una víctima sobre la cual se puede llegar a un acuerdo; o, finalmente, en algo que no ha sido superado: en el sacrificio de Dios y en la mitología de la resurrección redentora que se acopla a ello.

Pierre Bourdieu[25] percibe la mediación social de la búsqueda de sentido en una necesidad de distinción social, pero que se manifiesta por medio de objetos. El arte, la formación, la capacidad lingüística u otros símbolos de estatus poseen un sentido cuyo sentido radica en distinguirse de otros. Con ello vuelve a copiarse un orden —que ya no viene dado bajo la forma de un rango en el nacimiento— y se reproduce la apariencia de que la sociedad se encuentra ordenada jerárquicamente. Al igual que en la elección de una víctima en Girard, esto solamente funciona si las distinciones se comprenden y sus señales se interpretan concordantemente, es decir, si se interpretan contra el sentido superficial que en un primer momento se adhiere a las cosas.

Si se comparan estas teorías tan diferentes, llama sobre todo la atención que el análisis se dirige hacia una necesidad de redención que no se admite en la teoría misma, sino que hace las veces de una especie de «suplemento» (en el sentido de Derrida) que controla de manera fáctica, pero latente, lo que quiere decir la teoría. En el caso de Girard, el problema se afina hacia una solución religioso-cristiana, aunque la

24. Cf. de nuevo R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978; o Íd., *Le Bouc émissaire*, Paris, 1982.

25. Cf. solamente P. Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement du goût*, Paris, 1975 [*La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1998].

teoría resulte inaceptable para los teólogos. En Bourdieu, la redención correría a través de una crítica social habitual en los sociólogos. En ambos casos siguen siendo latentes la necesidad y el camino de redención, debido a que la teoría no puede fijarse a una confesión religiosa o a la visión de una sociedad completamente diferente. La salida se encuentra en una autocontradicción performativa que, en última instancia, debe conducir a la deconstrucción de la distinción razonable/absurdo.

Podemos abreviar este argumento mediante la indicación de que las teorías cotidianas o las teorías científicas, que hablan de un sentido razonable o absurdo, tienen por razonable la distinción razonable/absurdo, y por tanto deben aplicársela a sí mismas. Esto conduce a una regresión imparable e infinita en la fundamentación o, si se renuncia a esto (y con ello a la fundamentación), a la figura paradójica de la *re-entry* de una distinción en sí misma. O al retorno a la idea de una fundación subjetiva del sentido, con la consecuencia de una multiplicación infinitesimal del problema sin un orden reconocible. Nos encontramos, por consiguiente, de nuevo ante el problema (y en formas lingüísticas que para algunos sociólogos y teólogos pueden resultar más plausibles que la de la codificación) de qué distinciones pueden introducirse en el medio general e innegable del sentido, para luego generar otras distinciones a través de la forma intermedia de una unidad de lo distinguido que solamente se puede formular paradójicamente. Y con ello nos encontramos nuevamente en la búsqueda de la función de la religión, que evidentemente reivindica el derecho de poder realizar esto.

Las paradojas no constituyen —esto hay que recalcarlo una y otra vez— ningún impedimento a la comunicación. Por el contrario, pueden formularse. Cuentan, incluso, con un alto contenido expresivo. Expresan algo sorprendente, dejan perplejo. Precisamente las sociedades más antiguas tienden a designar la totalidad por medio de una contradicción interna: cielo y tierra, lo más grande y lo más pequeño, en todas partes y en ninguna parte, ciudad y campo, hasta llegar al *court and country* [la corte y el pueblo]. La conjunción con «y» evita que se tome esto por una falla lógica o, como sucede en las paradojas de la literatura retórica, por una broma. Pues ¿de qué otra manera habría de expresarse una totalidad omniabarcadora que no deja nada fuera y que no tiene fronteras?

Pero desde luego que se plantea la pregunta de qué puede hacerse con ello. Este problema no puede solucionarse con medios lógicos. No es un problema cuya solución pudiera calcularse, pues si fuese así quedaría superada la distinción problema/solución del problema, y desaparecerían tanto el problema como la solución. En el concepto de «despliegue» de la paradoja (incluida la paradoja concebida como tautología) yace más bien un momento creativo que produce información. Para

ello necesita —como las religiones siempre han vuelto a recalcar— una decisión, y solamente se puede decidir (a fin de formular también esta paradoja) lo que en principio es indecidible[26].

Las paradojas son —también se lo puede formular así— la única forma en que el conocimiento se encuentra dado de manera *incondicionada*. Pasan a ocupar el sitio del sujeto trascendental, a quien Kant y sus seguidores habían atribuido un acceso directo al conocimiento incondicionado, válido *a priori* y comprensible a partir de sí mismo. Pero incluso después de la renuncia a esta figura puede seguir en pie la distinción incondicionado/condicionado. Mas hay que desplegar la paradoja, sustituirla por una distinción, a fin de poder introducir condicionamientos que regulen bajo qué condiciones puede utilizarse un lado y no el otro; por ejemplo: que el caso sea verdadero y no falso. Con la renuncia al sujeto trascendental también cae la representación de que el conocimiento válido *a priori* es un conocimiento de un rango superior que puede fundamentar otro conocimiento. Por el contrario, habrá que partir del supuesto de que el conocimiento utilizable (acoplable) constituye siempre un conocimiento condicionado[27], y que la ganancia en el conocimiento de la construcción de sistemas complejamente condicionados radica por tanto en los despliegues de la paradoja, que deben pagarse con la contingencia.

Esto de ninguna manera excluye que se pregunte por las estructuras típicas, en las cuales los despliegues de la paradoja cobran formas relativamente estables que se conservan históricamente y que luego conducen la comunicación que continúa como valores propios del sistema religión. Ninguna semántica religiosa que busque plausibilidad en este contexto del despliegue paradojal puede pretender para ello una exactitud exclusiva. Quizás por eso recurra —pero éste no es un requisito obligatorio— a la autoridad en el plano de la comunicación e intente imponer la exclusividad[28]. Pero frente a este problema de partida existen ante todo inventos semánticos más o menos convincentes. El dogma de la creación del mundo por Dios se deja subsumir bajo diferentes

26. «Only *those* questions are in principle undecidable, *we* can decide» [Sólo son en principio indecidibles *aquellas* cuestiones que *nosotros* podemos decidir], se lee en H. von Foerster, «Ethics and Second-Order Cybernetics»: *Cybernetics and Human Knowing* I (1992), pp. 9-19, cita, p. 14.

27. Para una reflexión teórico-sistemática en paralelo cf. W. R. Ashby, «Principles of the Self-Organizing System», en H. von Foerster y G. W. Zopf (eds.), *Principles of Self-Organization*, New York, 1962, pp. 155-278; reimpr. en W. Buckley (ed.), *Modern System Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook*, Chicago, 1968, pp. 108-118.

28. Volveremos sobre ello en el capítulo acerca de las autodescripciones del sistema religión.

paradojas y alcanza mediante ello una peculiar estabilidad de sentido. Por un lado, aclara el problema de la unidad de la multiplicidad. Dios es una unidad que no excluye la multiplicidad, sino que precisamente la produce o la emana. Con ello aparece un problema temporal, un problema del comienzo, que se resuelve por medio de la interpretación como creación. Mirando la situación del hombre retrospectivamente, se plantea de forma ineludible la pregunta: ¿qué había antes del comienzo? La representación de una creación del mundo por Dios llena este espacio vacío: antes del comienzo del mundo estaba Dios, y él también es aquel observador que, en relación al comienzo del mundo, puede distinguir el antes y el después. Esto, a su vez, exige que se lo acepte como auto-observador (y no simplemente como una esencia emanativa) y exige restringir la teología mediante este postulado. Aun se puede avanzar un paso más y decir que el tiempo mismo (como *tempus*) sólo surge por medio de la creación. El problema del antes/después puede trasladarse con Agustín a un problema de planos *à la aeternitas/tempus*, con lo cual se logra comprender al mismo tiempo que la eternidad carente de mundo propia de Dios subsiste durante el tiempo mundano. Y no en último lugar cuenta el dogma de la creación con la ventaja práctico-comunicativa de que puede narrarse, y el escucha o lector lo transmite de uno a otro, por lo que la paradójica diferencia de partida puede experimentarse y efectuarse como una transición. Uno podría representarse como alternativa (pero esto supone que ya se sabe *contra qué* se erige la alternativa) un mundo sin comienzo ni final. Pero luego se debe asumir como consecuencia el problema de tener que marcar comienzos y finales dentro de este mundo, por ejemplo el comienzo de la especie humana.

La referencia al problema de la paradoja y su despliegue puede aclarar la historia evolutiva del éxito de ciertos conceptos (y no de otros), pero no se resuelven todas las preguntas con un único concepto. Cuando al proceso de fijaciones escritas se le agregan intereses consistentes puede llegarse también a paradojas derivadas, o a un lento diálogo que busca formas entre la defensa y la crítica de la religión. En el caso de la religión cristiana, una religión de fe con una dogmática altamente sofisticada, se puede reconocer bastante bien que las estrategias de despliegue y las disputas teológicas correspondientes y subordinadas a ellas se diferencian según a qué dimensión de sentido se traslade el problema de la evidencia.

Nosotros distinguimos una dimensión social, una temporal y una objetiva[29]. En la *dimensión social* se busca y se encuentra una confirma-

29. Para lo que sigue es interesante R. W. Hepburn, *Christianity and Paradox: Critical Studies in Twentieth-Century Theology*, New York, 1968, un análisis que menciona

ción de la fe en el *encuentro* con Dios. El dogma del Dios encarnado posibilita conservar la distinción trascendencia/inmanencia, pero lega el problema de cómo se puede sacar la conclusión de Dios a partir del encuentro con Jesús[30]. Esto puede explicitarse con la distinción entre padre e hijo, pero solamente con la paradoja difícil de disimular de que el padre es su propio hijo y el hijo su propio padre. El Dios trascendente, en la forma cristiana, se puede pensar como indistinguible y al mismo tiempo como distinguible; como Dios creador es independiente de sus criaturas, mientras que el amor de Dios solamente puede pensarse como un tornarse dependiente de sus criaturas. En la *dimensión temporal* se encuentra el problema suplementario en la tesis de la *unicidad histórica* de la Revelación, por tanto en la distinción de tiempo e historia con la posibilidad de marcar puntos temporales privilegiados (e irrepetibles); y esto aunque Dios deba al mismo tiempo pensarse como omnipresente y simultáneo a todos los tiempos. Finalmente, en la *dimensión objetiva* se traslada el problema a una conjunción necesaria entre *unidad y complejidad*, Dios y mundo, religión y cosmología. Como de costumbre, esto no se presenta como una paradoja de la estructura (unidad de lo complejo), sino como paradoja de la explicación: la lógica de la explicación requiere un componente que se explique a sí mismo. (De lo contrario se caería en una regresión infinita.) El milagro de un mundo perfectamente ordenado solamente puede explicarse por medio de un creador superior al mundo, un creador que se funda a sí mismo, y se reconoce por la estabilidad de su existencia; con la consecuencia de que pueden aparecer otras hipótesis explicativas: desde el siglo XIX la teoría de la evolución. Y esta solución del problema objetivo del orden deja caer una sombra de duda sobre cómo resulta posible seguir pensando a Dios de manera personalizada para objetivos que tienen que ver con el encuentro.

El armazón general de esta fijación religiosa del mundo cuenta con una plausibilidad alta, precisamente porque separa las dimensiones de sentido para luego reflejarlas unas en otras. (El encuentro requiere unicidad histórica, la unicidad requiere una cosmología-marco[31].) Bajo las

los temas solamente de manera ejemplar y uno detrás de otro, y que se limita a la prueba de sus paradojas inmanentes, sin incluir el punto de vista sistemático de clasificación según dimensiones del sentido. Para ello, N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie* [Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general, Anthropos, Barcelona, 1998], Frankfurt a.M., 1984, pp. 111 ss.

30. R. W. Hepburn, *op. cit.*, pp. 69 ss., habla aquí de la paradoja de una «construcción lógica de Dios» causada por datos sensibles disponibles.

31. En el contexto hebreo: el texto anunciado sobre la montaña del Sinaí, la Torá, es al mismo tiempo el plan de la creación ya existente antes de ésta y, en el contexto social, la ley aceptada por el pueblo de Dios (y no una ley paradisíaca dada como forma natural irreflexiva), que por lo demás (también esto es una paradoja) debe aceptarse precisamente

condiciones sociales de una cultura escrita surge, sin embargo, una presión consistente, que en el contexto talmúdico se recoge por medio del desbloqueo de la interpretación *oral* y el *disenso* religiosamente legitimado, y en el contexto cristiano conduce, por el contrario, a continuos endurecimientos, a conflictos político-dogmáticos y finalmente a cismas en la fe. La paradoja de partida —oculta por sus suplementos— retorna irreconocible al sistema.

Una fijación dogmática de premisas acerca de la recta fe religiosa posibilita, incluso obliga, a distinguir entre creyentes y no-creyentes. La paradoja que se encuentra a la base se traslada a esta distinción. Uno puede preguntarse qué significa «lo mismo» en posturas creyentes o incrédulas hacia la religión. Esto quizás sugiera un concepto general de lo religioso y aliente una crítica al contenido religioso de fijación de formas. Las iglesias y sectas cristianas han reaccionado frente a esta distinción con esfuerzos misioneros y, cuando sus posibilidades parecen agotadas, con la reflexión acerca de la «crisis de la Iglesia». Resulta de todos modos difícil hacer comprender religiosamente por qué no se acepta la verdadera fe. El problema, en definitiva, solamente puede aplazarse hacia un futuro aun indeterminado en el cual se mostrará el Señor. Por lo demás, este peso de la ortodoxia del aplazamiento de la paradoja en la relación entre fe e incredulidad afecta a aquellas religiones que toman este camino. Pues empiezan a notar de forma cada vez más clara que hoy en día ya no existe ningún tipo de razones no-religiosas para profesar una religión.

La religión tiene que ver después de todo con problemas de sentido como problemas de despliegue de la paradoja. Cuando se produce una diferenciación funcional de un sistema religioso en la sociedad, entonces éste es el problema de referencia. Las paradojas pueden producirse de múltiples maneras: como artículo burlesco de la retórica o como proposición que hace estallar sistemas lógicos, como forma simbólica de la expresión de lo indecible, como argumento para diferenciaciones de planos, como argumento a favor o en contra de determinados tipos de metafísica o como mistificación de la decisión (¡y del que decide!). Y todos los códigos binarios se dejan «reparadojizar» en la medida en que se pregunta por su unidad. No podemos, por tanto, esperar que la totalidad del material semántico que es factible relacionar con paradojas se deje clasificar o incluso sistematizar de manera religiosa. Esto solamente sería, aunque de forma diferente, una reedición de la tesis de un fundamento religioso último de la sociedad. La fórmula «problemas de sentido como

por eso, ya que el paraíso de las distinciones naturales se ha vuelto inaccesible a causa del pecado y tuvo que ser sustituido por la reflexión, que obliga a la libertad.

problemas de despliegue de la paradoja» debe comprenderse de modo más acotado y exacto. Se trata, concebida de manera teórico-sistemática, de una condición de posibilidad de la clausura operativa de sistemas (psíquicos o sociales) que operan en el medio del sentido y que con ello se encuentran confinados a un observar auto y heterorreferente. Los sistemas *operativamente* cerrados son sistemas abiertos en su *modo de observación*. Por fuerza establecen su autorreferencia distinguiéndose de otras cosas. El sentido es el medio, la constitución de formas de este tipo; constitución de formas que posibilita la distinción. Cuando aparecen problemas en relación con ello, adoptan para el modo de observación del sistema aquellas formas que fluyeron como religión hacia la semántica transmitida.

IV

La religión no es simplemente la solución de un problema que atañe a la lógica pero que no puede ser tratado por ella. Las paradojas no existen con anterioridad a toda actividad observadora. Se producen en ciertas ocasiones para luego volver a disolverse. El medio del sentido ofrece esta posibilidad. No puede aniquilarlas, ya que él mismo se apoya en una distinción sobre cuya unidad puede preguntarse. La religión es la ejecución ejemplar de esta paradojización/desparadojización, siempre que se ofrezca una ocasión para ello. La religión no es de ningún modo responsable del sentido sin más. Esto conduciría a un riguroso empobrecimiento del mundo y le robaría a la pretensión de universalidad de la religión sus fundamentos específicos en las formas capaces de ser observadas. Pero la religión se ocupa del problema de la constitución del sentido, de una refundación provisoria, cuando ésta toma el rodeo a través de la paradoja.

Esta tesis se ilustrará ahora con un ejemplo del evangelio de Juan (8, 1-11), concretamente con el caso de la adúltera. Debe presuponerse que la ley mosaica que prescribía que las adúlteras debían ser lapidadas ha perdido credibilidad, pero como se encuentra fundamentada religiosamente no puede cambiarse. Los fariseos y escribas confrontan a Jesús con este problema. Jesús se inclina y escribe (¿una nueva ley que los otros no pueden leer?)[32]. Luego aclara la nueva ley que ocasiona la retirada de los otros: «Aquel de vosotros que se encuentre libre de pecado, que arroje la primera piedra». Y esto también se escribe con letra invisible. Pero ¿por qué «entre vosotros» y no «entre nosotros»? El mismo Jesús

32. Una interpretación mundana podría opinar: intenta ganar tiempo sin verse sometido a la mirada de los otros. O mistifica la situación para intensificar la tensión y luego poder presentar su palabra como liberadora.

debería haber arrojado la primera piedra si lo que pretendía era validar la nueva ley y verla reconocida como suplemento de la ley mosaica. En el contexto mosaico, la nueva ley no se valida como modificación, sino mediante la ruptura de la antigua ley. O con ayuda de una autoexención del legislador, con ayuda de una asimetría constitutiva. Exactamente esto, esta primera grieta, esta primera distinción, no puede comunicarse. Por eso la Escritura permanece ilegible. Y la paradoja de este procedimiento solamente se vuelve reconocible debido a que una segunda escritura, la Sagrada Escritura, lo refiere. Pero entonces ya debe creerse desde antes que el informe, dentro del contexto narrativo total de la Sagrada Escritura, es un testimonio del obrar de Dios sobre la tierra.

Reformulado con la terminología de Spencer Brown, la primera distinción implica y oculta un *unwritten cross*[33]. Pues toda distinción que se instala como forma con dos lados, a fin de posibilitar denominaciones escogidas en uno de ellos (pero no en el otro), crea al mismo tiempo un más allá, otro *unmarked space*, a partir del cual se introducirá la primera distinción, incluso la distinción *marked/unmarked*.

Lo que ahora vemos es que la primera distinción de ningún modo es un asunto lejano, como una casualidad que una evolución ponga en marcha y por ello, por ser sustituida por la historia, pierda su significado, sino que todo sentido puede ofrecer la ocasión de despertar la paradoja y de sustituirla mediante una u otra distinción (aquí: sin pecado/con pecado). La paradoja se hace invisible en la medida en que genera criterios. Y el pecado, en el contexto cristiano, constituye el concepto central de la cosmología que remite a la primera distinción de prohibición y violación.

V

Debemos añadir ahora un comentario que concierne al alcance (o, en otras palabras, a la referencia del sistema) de nuestros análisis acerca de la función de la religión. Por lo general, y cuando se interpreta la religión funcionalmente, se la reduce a profundas necesidades humanas. No considero que éste sea un punto de partida fecundo. Y no lo es porque resulta prácticamente imposible encontrar esas necesidades en estado de independencia respecto a las ofertas religiosas; y tampoco lo es porque las necesidades adscritas a los «humanos» varían de una persona a otra y en muchas —si no en todas— ni siquiera están presentes. Se acostumbra decir entonces que cuando los humanos caen en apuros es cuando se

33. Cf. G. S. Brown, *Laws of Form*, reimpr. New York, 1979, p. 7.

orientan hacia la religión. Pero incluso esto no es de ninguna manera el caso general, y por lo demás es un argumento demasiado pobre cuando se trata de determinar la función de la religión.

Si uno se toma a los individuos en serio, entonces se llega a estar muy rápido en apuros con las generalizaciones antropológicas. No fue por azar por lo que Kant tuvo la necesidad de distinguir entre argumentos empíricos y trascendentales. Renunciamos, por tanto, a todo argumento antropológico como respuesta a la pregunta acerca de la función de la religión. Esto naturalmente no significa que se ponga en duda la existencia fáctica de profundas ataduras, experiencias y motivaciones religiosas; pero si esto debe afirmarse como hecho, también se debería proporcionar la información (¡nombre, domicilio!) de quién se trata. Pero entonces casi no tendría sentido concentrar la investigación religiosa en estos *exempla*, a no ser que se vea en ellos una relevancia social, que se trasmite por medio de la comunicación.

Por eso colocamos también en la base de la determinación funcional la referencia del sistema sociedad. Sea cual fuere el significado de la religión para la conciencia o el cuerpo del individuo, para la sociedad solamente cuenta lo que sucede en la red recursiva de la reproducción de comunicación a través de la comunicación. Desde el punto de vista del estado de cosas, que no perdemos de vista, se trata siempre de comunicación religiosa. Precisamente aquí se plantea con particular agudeza el problema ya esbozado del sentido. Los sistemas orgánicos viven, los sistemas de conciencia pueden atenerse considerablemente a las percepciones que pueden procesar. Esto les otorga una evidencia inmediata del mundo, al menos como marco para la disolución de las dudas. La conciencia también puede operar de manera extraordinariamente inconstante, puede acoplarse a veces aquí, a veces allí. La conciencia tiene una alta tolerancia para la inconsistencia, porque en definitiva cuenta con garantías suficientes de su identidad en el propio cuerpo perceptible y en sus acciones externas. Todo esto es diferente en el caso de la comunicación. La comunicación no puede percibir, y solamente por ello se encuentra destinada a sacar conclusiones de los contextos de sentido. Además, para que la comunicación tenga continuidad debe permanecer activa más de una conciencia. Esto puede proporcionarse mediante el consenso o por medio de un disenso interesado, pero de todos modos presupone una comprensión suficiente para ello; y la comprensión solamente es «local», solamente puede lograrse a través de fuertes restricciones del contexto correspondiente. El avance de una comunicación a otra debe por tanto seguir siendo plausible, o puede traspasarse mediante cambios marcados de los temas o interlocutores. Debido a ello, la tolerancia de inconsistencia de un sis-

tema comunicativo es mucho menor que la de un sistema de conciencia individual. Y esto es aún más verdadero cuando se trata de la comunicación escrita. Una prueba dramática de ello son las dificultades para tener bajo control eclesiástico-político (esto significa con medios jurídicos, representativos, organizativos) las extravagancias de la teología escrita de la Edad Media; con la célebre consecuencia del cisma, de la solución por medio de la diferenciación de confesiones y sistemas eclesiásticos.

Y por eso mismo los problemas de la clausura se vuelven más relevantes; sea la clausura de un sistema comunicativo en la sociedad a través de restricciones del sentido determinables con el *para que* (*für es*); sea mediante la codificación (por ejemplo, en el caso de la moral), sea por medio del establecimiento de indiferencia a través de «garantías» de todo tipo. Para ello se encuentran a disposición medios socio-estructurales y semánticos. La sociedad se sirve tanto de la diferenciación del sistema, por tanto de la repetición de la diferenciación sistema/entorno en la sociedad, como de la condensación y confirmación del sentido reutilizable (digno de ser conservado). Pero cada una de estas soluciones, sea socio-estructural o semántica, produce nuevas formas, nuevas restricciones, nuevas fronteras, nuevas perspectivas del otro lado de la forma. Lo que en cada caso se excluye se encuentra siempre ausente, siempre se comunica lo inutilizable, lo que operativamente no posee capacidad de acoplamiento; y nunca se puede estar seguro de si la comunicación no rebasa las fronteras en algún momento/de alguna forma.

Tener preparadas las formas *para eso* (*dafür*) de la comunicación que todavía es posible es —en el plano de la sociedad— tarea de la religión[34]. Esto puede suceder, como la sociología de la religión sabe desde hace tiempo, de manera «religioide» o «religiosamente»[35]. Pero especialmente para esta función pueden volver a utilizarse los medios generales de aseguramiento de la capacidad de acoplamiento: constitución de subsistema o condensación/confirmación semántica, pero ahora con signo religioso. Por ello, no cambia nada el que aquí se trate exclusivamente de comunicación. En la sociedad no existe a disposición ningún otro tipo de modo operativo. Y por ello el problema de referencia de la comunicación específicamente religiosa continúa siendo un problema de la sociedad.

A diferencia de variantes más antiguas del «funcionalismo de siste-

34. En el plano de las organizaciones también se contaría con otras posibilidades, sobre todo aquella de la jerarquía o de la exclusión, manipuladas magistralmente por la organización eclesiástica católica, pero que por eso mismo tiene previsibles dificultades para afirmar que algo así sigue siendo religión.

35. Cf. G. Simmel, *Die Religion*, Frankfurt a.M., 1906; T. Luckmann, *The Invisible Religion*, London, 1967 [*La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973].

mas», con esto se conviene que la función de un sistema funcional no se encuentra en el sistema funcional mismo, sino en el sistema social circundante de la sociedad. Autoconservación, conservación de la estabilidad, *boundary maintenance* (y como quiera que se llamen estas fórmulas), no son puntos de referencia para las funciones, sino predicados existenciales. Un sistema solamente opera —esto lo ha explicado el concepto de autopoiesis— cuando puede continuar con sus operaciones; y si no puede, entonces no hay disponible ninguna estructura de soporte para las funciones. Por lo demás, con un concepto como el de «conservación de la estabilidad» no se podrían distinguir los sistemas funcionales individuales. Sería aplicable a todos, y la admisión de una diferenciación funcional no tendría sentido. Por tanto, se debe partir del hecho de que la continuación de la autopoiesis social, la reproducción de comunicación por medio de comunicación, arroja problemas diferentes según el nivel de evolución histórico, de tal manera que se producen una multiplicidad de estímulos para las diferenciaciones funcionales. Esto también significa que la función correspondiente es, al mismo tiempo, aquel esquema a través del cual (cuando se produce una diferenciación funcional) el sistema parcial se refiere al sistema total y realiza sus efectos en la sociedad.

Con la referencia del sistema sociedad y con la capacidad de distinguir dada por medio de ella se quiere decir, además, que la religión, bajo los condicionamientos modernos, debe satisfacer el doble criterio de la universalidad y de la especificidad. Universalidad: esto significa que los problemas religiosos pueden aparecer en cualquier comunicación, incluso pueden ser ocasionados por operaciones específicamente organizativas o aquellas que se encuentran subsumidas en el sistema funcional de la economía, de la ciencia, del derecho, de la política, etc.; así como, a la inversa, la religión naturalmente cuesta dinero, debe someterse al derecho, puede resultar desagradable para la política, etc. La clausura operativa de tipo específicamente sistemático-funcional o específicamente organizativo no excluye que cada sistema defienda una competencia universal de toda la sociedad para la función propia. Precisamente por ello, las operaciones correspondientes deben resultar, de manera específica, lo suficientemente reconocibles y calculables como para que no se vuelva un mero azar qué cosas sucedan y dónde lo hagan, y cómo los sistemas se cargan recíprocamente (= se integran).

Finalmente, debe dejarse en claro que con la restricción del análisis funcional a la referencia del sistema sociedad no se niega de ningún modo que los estados producidos de manera corporal o psíquica tengan su influencia sobre la comunicación religiosa. Esto es válido con una larga tradición para estados que pueden interpretarse como de «posesión»

y que pueden reducirse al influjo de potencias más altas. Pero también valen cuando esta cultura (oral) es desplazada por la escritura[36] y luego se utilizan las posibilidades de la comunicación escrita (y esto quiere decir una comunicación de ausentes para ausentes) a fin de irritar la comunicación por medio de convincentes fórmulas escritas o mediante innovaciones pretendidamente religiosas. Existen, para decirlo de otra forma, acoplamientos estructurales entre la conciencia y la comunicación que canalizan irritaciones recíprocas, y posteriormente pueden —en la circularidad de la influencia mutua— desencadenar tendencias de intensificación de la desviación en la comunicación social, sin que por ello se utilicen, en ningún punto, partículas de conciencia en el sistema comunicativo.

Con estas reflexiones, sin embargo, nos anticipamos a los análisis que se harán más tarde. En este momento baste con afirmar que precisamente la restricción del problema de referencia del análisis funcional de la comunicación social tiene la ventaja de hacer comprensible cómo puede reaccionar la religión frente a los estados corporales y a las experiencias conscientes de los individuos, aunque, o incluso porque, ella se encuentra determinada por medio de estructuras y operaciones propias y no es capaz de utilizar otros «materiales».

VI

El tema función de la religión requiere, finalmente, una toma de posición frente a la tesis de que la religión ha sufrido una «pérdida de función» en la sociedad moderna. Más detalladamente: la religión se ha retirado de muchos ámbitos en los cuales antes cumplía una función, como por ejemplo: garantía última de la validez de las normas, fundamentación de la autoridad política, legitimación de la violencia bélica, procesos de conquista, empresas misioneras. La religión tampoco cumple ningún papel en la fundamentación del saber. Cuando explica algo, entonces explica algo que ya ha sido explicado o que no puede explicarse. Esta tesis de la pérdida de función tiene hoy muy pocos adeptos[37]. Esto tiene que ver con una amplia crítica al concepto de secularización[38]. Pero lo que, sin embargo, permanece abierto es por qué no es correcta en vista

36. Cf. para ello H. Schlaffer, *Poesie und Wissen: Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntnis*, Frankfurt a.M., 1990.

37. Pero cf. B. Wilson, «Secularization: The Inherited Model», en P. E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, Cal., 1985, pp. 9-20, cita, pp. 14 s.

38. Véase para ello *infra*, capítulo 8.

de las muchas pruebas históricas que la sustentan.

La tesis de la pérdida de función supone como si fuera de suyo que la religión cumple numerosas funciones y que se ha retirado de algunas de ellas. Si existiese solamente una función de la religión (como hemos admitido más arriba), entonces no podría hablarse de pérdida de función, a no ser que supusiésemos que la religión hoy en día no es más que un *survival* evolutivo y carente de función. Lo que se intenta decir debe, por consiguiente, formularse de una manera conceptual más clara, y en ello quedará claro que la tesis puede armonizarse con la descripción de la sociedad moderna como sistema diferenciado funcionalmente.

La diferenciación funcional descansa sobre la especialización funcional. Ella crea *mejores chances* para las funciones específicas bajo la condición de la delimitación sistémica. Luego sería de esperar que cada función *gane* cuando se restringe y cuando evita mezclarse en otros ámbitos funcionales. (De esta manera, la diferenciación de un sistema de la economía que depende de transacciones mediadas por el dinero no puede prescindir del hecho de que no todo se puede comprar con dinero, por ejemplo: la salvación del alma; pues algo así inmovilizaría fuertemente la formación de capital[39].) Una descripción histórica de este tipo no debe por cierto ocultar que existe una comprensión constante sobre cuya hoja pueden registrarse los cambios: más de esto, menos de esto otro. Antes bien, la transformación estructural de la sociedad en dirección a la diferenciación funcional modifica también la semántica con la cual la sociedad describe las funciones y otras cosas. Posiblemente modifique también el sentido de la «religión». Esto dificulta las comparaciones entre tiempos distantes y obliga a realizar un repliegue a la terminología abstracta de una observación de segundo orden. La tesis de la «pérdida de función» de la religión ya no aparece como verdadera o falsa, sino como demasiado inexacta.

Debemos contar con la posibilidad de que las chances de la religión aumentan bajo las condiciones de un repliegue de muchos otros ámbitos funcionales y de una renuncia al *social control* y a la legitimación del poder político. Esto no debe de ningún modo definirse en el sentido de una autodescripción de las religiones universales, por ejemplo en el sentido de una *devotio moderna*, de una continua determinación religiosa de la praxis vital, de una interiorización lista para la comunicación de la fe y las dudas de la fe. Un aumento de las chances de la religión no sig-

39. Es fácil de comprobar que esto era diferente en una economía que producía de manera primaria y agraria, en la cual se trataba de la tierra y no del capital líquido. E incluso en aquella época la administración de los capitales de la Iglesia a través de los bancos florentinos causaba considerables problemas que no podían resolverse de manera «piadosa».

nifica necesariamente una inclusión fortalecida de individuos dentro de un modo de vida determinado por la religión. Es mucho más probable que aumente la diferencia entre inclusión y exclusión, y que *ambos* lados de esta distinción, el modo de vida religioso y el indiferente a la religión, *sean dotados de capacidad comunicativa y se los acepte socialmente*.

Esto también podría explicar que el modo de aparición de los fenómenos religiosos en las últimas décadas se ha vuelto más diverso, más colorido incluso. Nuevas formaciones de sectas de la más diferente especie, pero también la intensificación de las religiones universales, por ejemplo del islam; amplio interés de los intelectuales por el esoterismo y la espiritualidad, difusión internacional de formas religiosas que durante mucho tiempo estuvieron confinadas a una región, por ejemplo, el budismo zen o la técnica de meditación, el congreso de chamanes en Europa, los cantos religiosos en la playa de la caducada Coney Island; y en muchas de estas formas una inclusión más fuerte del cuerpo, de los gestos, de la monotonía inconsciente, del apartar los límites de la conciencia, como si en este plano se tratara de corregir unilateralidades del desarrollo moderno de la cultura.

De ninguna manera puede concebirse la intensificación de la religión bajo estas condiciones como un aumento de la capacidad de imposición de un programa determinado. Los hechos hablan claramente en contra de ello. Con el repliegue de otros ámbitos funcionales cae evidentemente también la disciplina que provenía de ellos. Se vuelven posibles más libertades formales. Esto conduce a que ya no resulten suficientes los procedimientos de reconocimiento marcados de manera dogmática —la fe en Dios como criterio, por ejemplo— y a que se disuelva la distinción clásica de la sociología entre sagrado y religioso (Durkheim, también Simmel). Entonces sería bastante importante atenerse a criterios de reconocimiento como el código y la función, y, dado el caso, recortar estos conceptos sobre el problema de la auto-observación de la religión como religión y de la delimitación del sistema religión. Pues de lo contrario podría figurar como religión cualquier otra rareza que no pueda explicarse.

Capítulo 4

DIOS, FÓRMULA DE CONTINGENCIA

I

Nuestro problema de partida en el tratamiento de la función de la religión había sido: cómo orientarse en el medio del sentido. Y con más rigor aún: cómo es posible en general que la comunicación tenga alguna esperanza de éxito (sea en el consenso, sea en el disenso) cuando todo lo que se determina en el medio del sentido presenta un excedente infinito de remisiones. No existe otro medio a disposición. Se necesita, por tanto, el sentido para poder excluir y acoplar sentido. Esto —se dirá— echa a perder el concepto de «sentido»; pero designa —puede contestarse— con mucha exactitud el problema al cual se aplican las fórmulas de contingencia.

La paradoja: acoplamiento es exclusión y solamente puede efectuarse de esta manera, es algo que se deja transmitir de múltiples maneras. También habíamos preguntado cómo es posible trasladar lo indeterminable a lo determinable, por tanto cargas infinitas de información a cargas finitas. Esta formulación (ya funcional) del problema puede afinarse, en la medida en que se hace pasar el «cómo» por un «quién o qué». Llamaremos *fórmula de contingencia* a este afinamiento que considera como solución del problema una concepción más estrecha del mismo.

Desde una perspectiva funcional y con una descripción externa puede volver a disolverse la unidad de una fórmula de este tipo. Para ello, ya habíamos escogido la formulación paradójica: el problema aparece como su solución, lo diferente es lo igual. Esto hace desaparecer la distinción con la cual habíamos definido el concepto de función. En el ámbito interno del sistema, que mediante la codificación se encuentra sintoni-

zado con la contingencia y la reflexividad, la fórmula de contingencia sustituye la referencia a la función. Las autodescripciones del sistema encuentran allí un punto de referencia. Si bien el sistema es una *diferencia* y —visto como una operación— la *reproducción de esta diferencia*, puede volverse accesible para sí mismo como *unidad*. Puede producir una relación con sus propias hipóstasis, pero solamente de modo tal que las paradojas de la *re-entry* y de la *codificación* sean sustituidas por una identidad a la que hay que atenerse en lo que sigue. Un observador externo puede ver cómo funciona, y que no funciona de otra manera. Además puede preguntar también —porque no tiene responsabilidad en el operar del sistema— por la función de tales fórmulas de contingencia. Con ello puede abrírsele una perspectiva comparativa que no sería utilizable en los sistemas comparados. Puede utilizar las libertades mayores de un observador de segundo orden, pero sólo de manera apropiada, cuando tiene en cuenta la diferencia de perspectivas y considera que las observaciones propias del sistema están entregadas a la fórmula de contingencia propia del sistema como en un punto ciego, sin el cual no serían posibles las observaciones y auto-observaciones en el sistema (observado). Si el observador de segundo orden supusiese aquí una equivocación corregible, un defecto de conciencia, una ideología, estaría él mismo cometiendo un error. Él mismo estaría aplicando una distinción (por ejemplo, verdad/ideología) que le impide un acceso apropiado al objeto.

Las fórmulas de contingencia se encuentran en todos los sistemas funcionales cuyos códigos les permiten la apertura a la contingencia, a la reflexividad y a las posibilidades de auto-observación paradójicas/tautológicas. Se distinguen según a qué tipo de operación haya que abastecer de capacidad de acoplamiento. De esta manera, en el sistema económico se utiliza la fórmula de contingencia «escasez», que asegura que la economía pueda contar con una constante sumatoria independiente de las operaciones, aunque ésta no sea válida para los bienes, ni para el trabajo, ni para el dinero[1]. La artificiosidad del principio se muestra en la dificultad de efectuar un control efectivo de la cantidad de dinero; su necesidad se muestra en la regla de que nadie puede pagar más de una vez con el mismo dinero. En el sistema político[2], se encuentra un correlato en el principio del «bien común»; o por lo menos era un principio para la tradición medieval y para la tradición de la Modernidad tem-

1. Cf. N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1988, especialmente pp. 177 ss. [*La ciencia de la sociedad*, Anthropos, Barcelona, 1996].

2. Para una temprana comparación entre política y religión desde un punto de vista similar, cf. H. Kelsen, «Gott und Staat»: *Logos* 11 (1923), pp. 261-284, y, junto a esto, la «refutación» de W. Pohl, «Kelsens Parallele: Gott und Staat: Kritische Bemerkungen eines Theologen»: *Zeitschrift für öffentliches Recht* 4 (1925), pp. 571-609.

prana, que partía del supuesto de que se podían distinguir los intereses públicos y los privados según su naturaleza. Desde que esto resulta cada vez más difícil, solamente se deja circular la «legitimidad» como fórmula política de contingencia, en el sentido de una toma de posición frente a valores totalmente aceptados, pero que a su vez dejan abierto de qué manera habrán de decidirse los conflictos de valores[3]. Se trata por tanto (pero decir esto desenmascara la fórmula de sentido «legitimidad» como paradoja) de un oportunismo legitimado. En el sistema educativo, la fórmula de contingencia debe aportar objetivos de aprendizaje, sea bajo la forma de un canon educativo que depende de contenidos, sea bajo la forma de aprender la capacidad de aprender[4]; y con ello debe excluirse o no mencionarse el hecho de que en la escuela también se aprenden otras cosas, por ejemplo: el habituarse a la estupidez o al hecho de que en la vida cuenta más el engaño que la laboriosidad. Las operaciones de la ciencia se encuentran destinadas a que el código de la verdad funcione de manera limitante, esto es, que la refutación de una suposición concentre las chances de la verdad; aunque aquí también se encuentra a disposición, y de forma abundante, la experiencia contraria, a saber: que el aumento del saber desemboca en un aumento desproporcionado de no-saber[5]. En el sistema derecho, el correlato se cumple por medio de la fórmula de contingencia «justicia», que prescribe una decisión consistente del caso con la doble instrucción de tratar de manera igual a los casos iguales y de manera desigual a los casos desiguales; que ofrece, por tanto, el esquema de observación igual/desigual, con lo cual se vuelve razonable buscar puntos de vista comparativos en el sistema derecho, aunque se deje abierto cómo es posible encontrarlos[6].

Estos ejemplos aclaran (y aclaran más de lo que podría hacerlo una definición conceptual) lo que efectúa una fórmula de contingencia y cómo funciona. La fórmula de contingencia tiende a reprimir otras posibilidades que también se encuentran dadas. El otro lado de esta forma podrá ser reproducida como saber corriente, pero no puede aspirar a fijar el sentido del sistema. La comunicación oficial se orienta según las ventajas de las fórmulas de contingencia y opera, con ello, del lado seguro de la aceptación prevista. Desde el siglo XIX, se utiliza para esto

3. Cf. H. Willke, *Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1992, pp. 35 ss.

4. Cf. N. Luhmann y K. E. Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Frankfurt a.M., ²1983, pp. 58 ss.

5. Cf. N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1990, pp. 392 ss.

6. Cf. N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1993, pp. 214 ss. [*El derecho de la sociedad*, Herder, Barcelona, 2006].

el concepto de valor, que señala la capacidad de consenso en las preferencias. Pero también se sabe que el saber profesional no sale adelante solamente con ello, sino que ocasionalmente se impone la necesidad de completarlo por medio de un traspaso de la frontera, de una mirada hacia el otro lado. En el caso normal, podría ser válido que esto prometa escaso éxito, ya que en el sistema se puede operar solamente dentro del marco de la fórmula de contingencia. La comunicación misma fomenta las suposiciones a las que hay que confiarse si se quiere llegar a algo. Pero ninguna de estas respuestas tiene la pretensión de detener el preguntar. Con conceptos de valor solamente quedan fuera de duda los valores deseables: menos escasez, más justicia, etc. Pero estas formulaciones ya abren horizontes que no pueden incluirse.

II

Podría decirse que las religiones universales han experimentado con fórmulas de contingencia para la religión, y que no han llegado a un resultado unánime. Los intentos más exitosos, el budismo y las religiones monoteístas, parecen tener en la base un elemento en común, a saber: la perspectiva de redención. Con ello prometen un acceso a la trascendencia como correctivo por los padecimientos ocasionados por las distinciones. Prometen que toda distinción podrá superarse en un más allá de todas las distinciones. Ésta es la forma en la que se presenta la distinción entre inmanencia y trascendencia. Los programas necesarios para ello aparecen como condición de la redención. Esto requiere, a su vez, la instalación de una perspectiva temporal en la religión. A la temporalización del problema se une una desvalorización del mundo tal como se encuentra dado aquí y ahora, una desvalorización del *hic mundus* y, con ello, la posibilidad de utilizar chances de plausibilidad que se encuentran dadas sin más en la diferenciación socio-estructural (de situación, de roles, institucional) de la comunicación determinada religiosamente.

Esto es lo que puede suponerse como punto de partida común; y es bastante. Alcanza para darle perfil a la pregunta acerca de la función de una fórmula de contingencia «Dios». En lo que sigue, restringiremos el análisis a esta fórmula de contingencia, aunque (y porque) probablemente resulte más sencillo encontrar un acceso al budismo desde puntos de partida constructivistas[7]. Las religiones politeístas también quedarán

7. Cf. F. J. Varela y E. Thompson, *Der Mittlere Weg der Erkenntnis: Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft*, Bern, 1992.

fuera de consideración en este momento. Tienen una excesiva tendencia a determinar los dioses según su diferencia con otros dioses y a descartar preguntas considerables. Su especificidad estaba muy relacionada con rendimientos de determinadas formaciones sociales (por ejemplo: proveer puntos de referencia para diferenciaciones, sean las genealogías de la nobleza, sean de roles y competencias que todavía no estaban diferenciados en sistemas funcionales especiales).

Ante todo, es característico de las religiones que se formulan a sí mismas con relación a Dios que también conozcan otras figuras sagradas que pueblan el cosmos religioso y que descargan al Dios supremo mismo de las exigencias determinativas: dioses paralelos, dioses asistentes, ángeles, espíritus, santos, antepasados que siguen viviendo de manera espiritual, etc. Tienen simultáneamente el papel de mediadores e instancias interventoras, cuando no existe el valor suficiente o no se encuentra la posibilidad de contactar directamente con Dios. (Es evidente que esto refleja la estructura social de una sociedad noble con dominio real.) La posición sobresaliente del Dios supremo está caracterizada por el hecho de que solamente él cumple con los atributos totales de la trascendencia, especialmente el atributo de la ausencia de límites, de la omnipresencia, incluso en el ámbito de la inmanencia, por tanto en el ámbito de la unidad de la diferencia entre trascendencia e inmanencia. Solamente el Dios supremo sirve como fórmula de clausura del cosmos religioso; pero justamente por eso es difícil adoptar un comportamiento frente a él. Debido a ello, el problema de la fórmula de contingencia se traduce en una necesidad de suplementos, de dispositivos de ayuda, y, finalmente, en la asistencia profesional. Pero los suplementos siempre son —esto lo conocemos de los análisis de Derrida— momentos del ser que necesita de ellos; indicaciones, por tanto, de una paradoja oculta.

La contingencia se deja palpar mejor que nada en el comportamiento personal, porque con la referencia a la persona se supone que ésta también podría comportarse de otro modo. Pero esto conduce a la dificultad de pensar a la trascendencia suprema como persona que tendría otras posibilidades de comportamiento, y que las excluye. Las religiones estrictamente monoteístas se encuentran caracterizadas —y esto más que todas las otras religiones— por la osadía en la fijación de su fórmula de contingencia. Y de ello se derivan también sus exigencias en la fe religiosa individual. Y de ahí también la carga de su aparato dogmático con pesos que procuran plausibilidad, la agudeza de la distinción entre creyentes y no-creyentes y, finalmente, el no poder prescindir de la organización. Todo esto se encuentra cimentado en, y surge del traslado de, la totalidad de la trascendencia (no existe una trascendencia más allá de la trascendencia) a un juicio de existencia. La trascendencia existe

como persona, *es* el Dios *único*. Y el que no crea esto, es excluido. El «otro lado» de esta osadía *semántica* es por tanto su correlato *socio-estructural*: la posibilidad de la «excomunión» con consecuencias sociales más o menos graves.

Mientras los dioses fueron adorados como dioses domésticos bajo la forma del culto a los antepasados, no debió de haber sido difícil concebirlos como personas (invisibles) y como observadores de los vivos. Pero cuando se derriba esta referencia a los que vivieron en otro tiempo, se necesitan motivos especiales para llevar adelante esta representación de ser observado por personas (invisibles), hasta finalmente transferirla a un Dios. La personalización de las representaciones de Dios tiene que haber sido un procedimiento arduo, francamente contraintuitivo, especialmente cuando con ello había que obtener e instalar la representación de una potencia trascendente[8]. El riesgo de esta semántica, su propio peligro, radicaría sobre todo en que obliga a pensar los efectos buenos y los malos, los atributos atrayentes y terroríficos de lo sagrado, como *intención* de una persona. Los griegos se habían ayudado con negaciones como «inmortal» o «sin edad», y dentro de este marco les habían asignado a sus dioses libertades de distinguir, preferencias y disposición hacia el conflicto. Con ello, la personalidad quedaba unida a una multiplicidad de dioses que, en cierto modo, se personalizaban recíprocamente dentro de su esfera de acción. Pero en ello también había —para las altas exigencias de la religión— demasiada contingencia. Que finalmente se lograra pensar en un Dios único, trascendente y omnicompetente, como persona, aunque como persona sin nombre, debe de haberse correspondido con una necesidad que no se reconoce con facilidad. Nosotros suponemos que tal necesidad radica en un desarrollo socio-estructural, que desató al mismo tiempo diferenciaciones e individualizaciones sociales y que, por tanto, solamente pudo comprender la unidad a través del concepto de un observador. Pues la personalidad no es otra cosa que una cifra para observar y ser observado.

¿Por qué tiene Dios que estar dotado de la cualidad de un observador? ¿Por qué no puede simplemente existir? La mejor respuesta a esta pregunta surge de la reflexión de que una enumeración de todas las cosas que existen (P1, P2, ..., Pn) no conduciría jamás a un concepto de Dios, sino siempre y únicamente a la admisión de más cosas. Y esto es así aunque se admita, con Deleuze, que toda enumeración produce dos series, una que corre hacia arriba y otra hacia abajo, cuya unidad

8. Cf. para esto B. Gladigow, «Der Sinn der Götter: Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung», en P. Eicher (ed.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München, 1979, pp. 41-62.

solamente puede comprenderse como paradoja[9]. Dios debe por tanto existir en otro plano, en otra situación calificativa, y el concepto de observador proporciona al menos una de las posibles interpretaciones de esta posición; aún más teniendo en cuenta que no excluye —sino que promueve— que los predicados como existencia, cosa (en el sentido de *res*), también se apliquen a un observador.

Cuando el observador no se comprende solamente como forma de la designación que distingue (y en el caso de Dios: de toda y cada una de las cosas en su individualidad), sino además como persona, entonces es plausible lograr que el observador coloque condiciones de agrado/desagrado que conduzcan —en el contexto de la sociedad— a una diferencia entre inclusión y exclusión que se extienda a todas las otras distinciones. Las normas siempre se encuentran condicionadas por aquello que excluyen, y cuanto más sea la generalidad con que se las formula, tanto mayor será la posibilidad de reconocerlas solamente por su efecto de exclusión. Ninguna «fundamentación» puede cambiar esto. En la forma que las religiones de Dios eligen para su *diferenciación*, dependen, desde un punto de vista sociológico, de *condiciones socio-estructurales* que le confieren peso a la exclusión y que, en la Edad Media por ejemplo, podían obligar a arrodillarse a los mismos emperadores. Pero las condiciones para la inclusión/exclusión se encuentran sometidas a un profundo cambio social[10] y, por ello mismo, pueden poner en peligro el empotramiento de la separación de una religión de este tipo, sin que esto pueda ser apuntalado en el plano de la semántica, por ejemplo a través del intercambio de los atributos divinos o mediante la renuncia al simbolismo del «Padre» (que hoy resulta algo anacrónico). La pregunta es, por tanto, si las religiones de Dios deben confiarse hoy día al azar de las decisiones individuales de fe, vale decir, a la persistencia de una equivocación irrefutable; o si, en su semántica misma, se encuentran profundos motivos y afinidades sociales que actúan en la misma dirección junto con la función de la religión. Si se pretende perseguir esta pregunta desde un punto de observación sociológico (externo a la religión por tanto), la oferta que existe es investigar con más detalle cómo funciona realmente la fórmula de contingencia «Dios» (y «funciona» naturalmente; no se entiende en el sentido de una máquina trivial, sino en el sentido de una solución del problema de referencia de la religión: de la transformación de lo indeterminable en determinable).

9. Así G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, 1969.

10. Cf. para esto N. Luhmann, «Inklusion und Exklusion», en Íd., *Soziologische Aufklärung* 6, Opladen, 1995, pp. 237-264.

III

No nos ocuparemos de las «pruebas de Dios». Con las pruebas de Dios se intenta negar a Dios la contingencia corriente del mundo; y esto precisamente porque el mundo, visto desde Dios, es contingente. Pero a casi nadie se le ocurriría discutir hoy en día que a ambas cosas subyace una estructura circular, que de una u otra manera debe interrumpirse (asimetrizarse); de manera quizás muy clara por medio del dogma de la autorrevelación de Dios[11]. O si no, una conclusión que a partir de la belleza y orden del mundo se remonta hacia una causa inteligente, debe renunciar a rectificar defectos de todo tipo como errores. También se podría partir de la contingencia de todas las descripciones sensibles del mundo y dar vuelta el argumento: no es la existencia del mundo la que prueba la existencia de Dios, sino que la existencia de Dios prueba la contingencia del mundo. En todo caso, se disuelve un círculo en una relación asimétrica Dios-mundo, que luego se trata como no-retornable. Y exactamente esta es la estructura que posibilita una ganancia de información y que nosotros designamos como fórmula de contingencia.

Que se efectúa una asimetría y que la ejecución debe registrarse es algo que podemos dar como supuesto. La pregunta realmente importante apunta a la especificidad de la forma que posibilita esta operación.

La representación de una asimetría Dios-mundo es útil porque impide que el desarrollo del monoteísmo permanezca anclado en una idea estéril de perfección. Un Dios absolutamente perfecto es un Dios que ya no puede agregar más nada a sí mismo. Pero ¿puede un Dios de este tipo realizar una distinción[12]? Este problema se deja resolver metafísicamente, y en conexión con Platón, por medio de una teología de la emanación[13]. «The concept of Self-Sufficing Perfection, by a bold logical inversion, was —without losing any of its original implicatio-

11. Para una discusión exhaustiva, cf. M. M. Olivetti (ed.), *L'argomento ontologico*, Padova, 1990.

12. El problema de la estandarización y empobrecimiento de esta referencia última sigue existiendo, incluso con toda la riqueza de las elaboraciones cosmológicas y de la casuística moral; y se fortalece más aún con la utilización organizada de la fórmula. Cf. para ello J.-P. Decouchy, *L'orthodoxie religieuse: Essai de logique psycho-sociale*, Paris, 1971, especialmente pp. 57 ss. Cf. también E. Castelli (ed.), *L'analyse du langage théologique: Le Nom de Dieu*, Paris, 1969.

13. La categoría de emanación poseía la ventaja lógica de que no preveía ninguna novedad histórica. Podía, por ello, tratar el tiempo de manera temporalmente abstracta o, para decirlo de otra manera, como si se pudiese ver desde un presente eterno. No tenía que tomar en consideración un presente hecho de momentos, en el cual solamente se podía observar o conseguir una diferencia entre pasado y futuro. Por ello, tampoco resultó necesario que hiciera estallar el marco de la lógica clásica bivalente. Cf. para ello G. Günther, «Logik, Zeit, Emanation und Evolution», en *Beiträge zur Grundlegung einer*

ns— converted into the concept of Self-Transcending Fecundity»[14] [El concepto de perfección auto-suficiente fue convertido por medio de una audaz inversión lógica —y sin perder ninguna de sus implicaciones originarias— en el concepto de fecundidad auto-trascendente]. Esta salida puede elaborarse por medio de una semántica de la profusión, del derramamiento, del don. Pero esto no hace que sea necesario ni comprensible pensar a Dios como persona.

La tradición cristiana combinó la suposición de un Dios que observa con una metafísica ontológica, esto es, con una descripción del mundo que parte de la distinción ser/no-ser y que subordina todas las restantes distinciones a esta primera. Si este mundo se comprende como creación de Dios, se agrega a ello un momento normativo. Se comprende como la exigencia de orden. Aquello que es no debe ser aquello que no es; por tanto un ser humano no debe ser un animal, un hombre no debe ser una mujer, un cristiano no debe ser un pagano. Cuando se producen quiebras en estas exclusiones ontológicas, se las comprende como «milagros» y, de esta manera, se las reacopla a la religión. El mundo del ser ha sido creado por Dios, y lo que contradice sus divisiones confirma precisamente esto: que ha sido creado por un Dios todopoderoso, que no pierde su poder en el mundo, sino que lo conserva como posibilidad para decidir de otra manera. De este modo, la metafísica y la religión se confirman una a otra, y esto en la forma de un círculo que cierra el sistema de pensamiento.

Qué situaciones de partida hayan conducido a este singular desarrollo es algo que no nos habrá de ocupar aquí. Un cosmos politeísta podía emplear la forma «persona» como principio de distinción. Para la tradición hebrea había sido importante la capacidad contractual, que igualmente presupone la personalidad. Existe una rica y controvertida literatura sobre las relaciones de representaciones complejas de lo divino en las sociedades tribales y acerca de los paralelos formales y analogías con dominio político. Para la problemática aquí presente de la fórmula de contingencia «Dios» no resulta decisiva la genealogía semántica de estas conquistas evolutivas —naturalmente que se debe partir de los *preadaptative advances*—, sino únicamente la función de la construcción de la trascendencia como persona. Lo que quiera significarse con «persona» no se deja indagar por medio de una analogía entre Dios y el ser hu-

operationsfähigen Dialektik, vol. III, Hamburg, 1980, pp. 95-135 (con un concepto de emanación construido de forma más compleja en lo que a lo teórico-estructural se refiere).

14. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936), Cambridge, Mass., 1950, p. 49 (para el problema de la esterilidad, pp. 43 ss.) [*La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983].

mano; y esto no puede hacerse ni en la dirección del antropomorfismo, ni tampoco en la otra: que Dios haya creado al ser humano «según su imagen». Se encuentran disponibles intentos de interpretación de este tipo, descansan sobre analogías del contenido, para las cuales (al menos hoy en día) no existe ningún motivo plausible. Nosotros sustituimos este esquema analógico —cargado con las diferencias que sea— por la hipótesis ya mencionada: Dios es definido como persona, porque esto lo establece como *observador*. La forma de la asimetría por la que preguntamos es, por tanto, la forma de la operación de observar.

En el concepto del observar está contenido aquello por lo que habíamos preguntado. La operación del observar es una operación asimétrica, vale decir, sin retorno, que desemboca exclusivamente *en* el observador, pero que *para él* implica una distinción entre observador y observado. Esta distinción subsiste en un designar que distingue, con lo cual la distinción *utilizada* no es idéntica a la implicación de que el observador se distingue *a sí mismo* de lo observado. El observador debe, para decirlo de otra manera, distinguir*se* para poder distinguir. Para el caso de Dios, esto podría verse como el fundamento de la creación del mundo.

Además de esto, el concepto del observar es tan general que, referido a los seres humanos, se extiende a la experiencia y a la acción, a la actividad cognitiva y de la voluntad. La distinción (experimentada interiormente) entre experimentar y actuar depende, como ha mostrado Gotthard Günther, de la distinción entre heterorreferencia y autorreferencia, y con esto, indirectamente, de la distinción entre entorno y sistema[15]. En el caso del experimentar, el sistema de experiencia de determinación interna opone esquemas binarios internos, como por ejemplo el esquema verdadero/falso o el esquema placer/malestar. En cambio, en el caso de la acción, el sistema produce una diferencia que ya existe en el entorno; por ejemplo la diferencia del objetivo alcanzado, que se distingue de aquello que sería el caso contrario. Pero debido a que no se puede imputar a Dios que distinga entre heterorreferencia y autorreferencia, la distinción que deriva de esto no se adecua a Dios. Esto no excluye que se comprenda a Dios como observador. Si se refiere a Dios, el concepto de observación se ahorra la distinción intelecto/voluntad. Las controversias medievales sobre el tema están revestidas de un interés meramente histórico. La unidad de la observación *qua* intelecto y *qua* voluntad afirma sobre todo que la voluntad de Dios no se

15. Cf. G. Günther, «Cognition and Volition: A Contribution to a Cybernetic Theory of Subjectivity», en *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. II, Hamburg, 1979, pp. 203-240. En el texto central modificamos de manera considerable la exposición de Günther.

encuentra atada a puntos de vista obtenidos *previamente* por medio del conocimiento. No es necesario, como en las controversias medievales, abogar por el dominio de la omnisciencia sobre la omnipotencia de la voluntad o a la inversa: ambas cosas son iguales[16].

Pero sobre todo existe un estatus especial de este observador (Dios), que está en correlación con el valor trascendencia del código religioso. Dios no necesita ningún «punto ciego». Él puede realizar simultáneamente todo esquema de distinción como diferencia y como unidad de lo distinguido. Esto incluye la distinción entre lo que se distingue y lo que no se distingue. Y debido a que esto vale para cada una de sus observaciones y para todas al mismo tiempo, su modo de observar resulta solamente comprensible —si se intentara, a su vez, observarlo— bajo el modo de la paradoja. Volveremos sobre esto. Ante todo, se debe dejar claro que el observar del observador trascendente transcurre de manera exactamente contraria a todo observar inmanente al mundo, que por tanto se completa con aquello que le falta. La diferencia Dios/ser humano se encuentra en la pregunta acerca de si la unidad de la operación observación puede observarse a sí misma en la operación (trascendencia) o no (inmanencia). También se podría decir: la persona trascendente es autotransparente, la persona inmanente es autointransparente. En esto, la fórmula de contingencia Dios, entendida como observador, se encuentra sintonizada con la necesidad de una codificación de la religión y con la forma específica de reflejar la contingencia que ella tiene.

Cuando se cuenta con un concepto de Dios que se deja distinguir del «mundo» (pues esto es algo irrenunciable si se pretende decir que Dios observa al mundo), entonces se gana la posibilidad inversa, esto es, distinguir al mundo de Dios y determinar al mundo por medio de esta distinción. Pero cuando se le atribuye a este Dios observador un conocimiento completo del mundo, entonces no puede perturbar su orden, pues las eventuales perturbaciones —los milagros, por ejemplo— ya estaban previstos desde siempre en el modo de observación de Dios. Dios

16. Si, por el contrario, se persevera con el voluntarismo de la Edad Media tardía en una *primacía* del poder de la voluntad, de la *potentia absoluta* de Dios, y si además se admite, con el nominalismo, que toda la realidad se encuentra dada solamente en la forma de individuos y no en la forma de universales, entonces esto tiene que conducir a dudas teológicas muy profundas acerca de la posibilidad de reconocer los criterios de Dios. Su voluntad no se encuentra encauzada por reglas, y su intervención sobre los individuos no permite que se saque ninguna conclusión sobre su manera de proceder en otros casos. Desde estos puntos de partida en que se reconoce la debilidad del conocimiento —una reserva muy antigua que ya dominaba la práctica adivinatoria de la Mesopotamia temprana—, la teología debe reconvertirse al carácter incognoscible del modo de observación de Dios y retirarse, consecuentemente, de todo tipo de asesoramiento vital, a fin de apelar únicamente al autoconvencimiento de la fe de los individuos.

y el mundo se encuentran en una relación de armonía: un pensamiento importante, sobre todo para la filosofía natural del Renacimiento. Por otro lado, la distinción entre Dios y mundo conserva un sentido. Ella posibilita, como ya se ha dicho con frecuencia, una desacralización de la naturaleza. El mundo se encuentra dispuesto, como naturaleza, para la utilización de la humanidad[17]. La distinción Dios/mundo posibilita, además, una desvalorización del mundo en el sentido del *hic mundus* y con ello, desde un punto de vista interno a la sociedad, una diferenciación del deseo religioso frente a las preocupaciones mundanas de dinero o poder, estatus o vida sexual. Esto se deja traducir con relativa facilidad en las exigencias de una vida religiosa retirada del mundo (monacal). Y finalmente: si resulta suficiente definir al mundo a través de la distinción con Dios, se puede llevar muy lejos el dejar abiertos todos los restantes atributos y conformarse con la inseguridad, las hipótesis, etcétera[18]. Incluso si la sociedad moderna y policontextural exigiese llevar consigo al mundo como *unmarked state* y, con ello, como inobservable, la religión siempre podría decir que ella misma puede distinguir el mundo, a saber: de Dios.

Todo esto es capaz de formularse de manera tan abstracta que no se requiere para ello ni una cosmología ni una moral. A los seres humanos nos resulta fácil relacionar la observación de Dios con los humanos (y considerar que ésa es la observación prioritaria de Dios), y alegrarse con la ilusión de que la naturaleza ha sido creada para la humanidad. Y es cierto que sin la asistencia de Dios ni siquiera funcionaría un lavado de retrete. Pero el dogma de la omnisapiencia y omnipotencia tiene un alcance mucho mayor, y esto por ejemplo se vuelve explícito en la

17. Que en este caso solamente se piense en los *hombres* va de suyo. Pero también se encuentran claros testimonios. Por ejemplo, en Thomas Browne, *Religio Medici* (1643), citado según la edición de la «Everyman's Library», London, 1965, p. 79: «The Whole World was made for man, but the twelfth part of man for woman. Man is the Whole World and the Breath of God; Woman the Rip and the crooked piece of it» [La totalidad del mundo fue creada para el hombre, pero la doceava parte del hombre para la mujer. El hombre es la totalidad del mundo y el aliento de Dios; la mujer es la costilla y la parte torcida].

18. Sobre los motivos de exigencias específicamente religiosas de que la ciencia se limite a las hipótesis, y que luego ésta, en interés propio y basándose en la posibilidad del conocimiento *natural* de la naturaleza, tuvo que contradecir, ha llamado la atención sobre todo Benjamin Nelson. Cf. su «The Quest for Certitude and the Books of Scripture, Nature and Conscience», en O. Gingerich (ed.), *The Nature of Scientific Discovery*, Washington, 1975, pp. 355-372; Íd., «Copernicus and the Quest for Certitude: 'East' and 'West'», en A. Beer y K. A. Strand (eds.), «Copernicus Yesterday and Today: Proceedings of the Commemorative Conference Washington 1972»: *Vistas in Astronomy* 17 (1975), pp. 39-46; además los artículos en *Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*, Frankfurt a.M., 1977.

doctrina de la *creatio continua*: el observar de Dios es condición de la subsistencia del mundo en todos los detalles y momentos.

También como *logos*, como palabra, como texto, el Dios que observa se encuentra más allá de todas las distinciones, sobre todo más allá de todas las distinciones temporales. Esto garantiza la presencia del ser de la metafísica ontológica con independencia de la simultaneidad —dada solamente en momentos— de todas las experiencias humanas actuales. Esto también garantiza una vida después de la muerte, esa vastísima generalización teológica, que subyace a todos los condicionamientos morales de los modos de vida humanos y que los reúne (sin estar atado a principios, leyes morales y cuestiones semejantes) en la unidad. Además, el tiempo se comprende como duración, y a partir de la incapacidad de pensar un comienzo (sin un «antes») y un final (sin un «después») se concluye la inmortalidad del alma[19]. Incluso la crítica de Derrida a la metafísica presencial y su logocentrismo le debe algo a este concepto; no puede formularse de manera independiente, sino únicamente como su desviación[20].

Sin considerar la existencia independiente de Dios en lo que al distinguir se refiere, éste debe ser trasladado, siempre que los humanos realicen distinciones, al lado de la distinción bueno, bello y fuerte en el ser. Esto naturalmente que es válido para distinciones como ser/no-ser, ser/apariencia, bueno/malo, pero también para reflexiones más bien remotas acerca de la representación de Dios en el arte[21]. Si se quisiera proceder de manera inversa y utilizar la parte negativa de la distinción como símbolo de la distinción, uno se acercaría a un simbolismo de la muerte que aniquila todas las distinciones. Esta reflexión muestra que la figura (cargada de intereses) de la vida tras la muerte integra dos imposibilidades lógicas en una única paradoja, a saber: designar la unidad de cada distinción o bien desde su lado negativo, o bien desde el positivo, como muerte o como Dios.

19. Cf., por ejemplo, Jean Paul, *Das Kampaner Tal oder über die Unsterblichkeit der Seele*, citado según *Jean Pauls Werke: Auswahl in zwei Bänden*, Stuttgart, 1924, vol. 2, pp. 170-229.

20. Cf., por ejemplo, en la forma de una crítica a Spinoza y a Hegel, J. Derrida, *Grammatologie*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1974, pp. 124 s.

21. Cf., del tiempo de la Contrarreforma, G. Comanini, *Il Figino overo del fine della pittura* (1591), citado según la edición de P. Barocchi, *Trattati d'arte del cinquecento*, vol. III, Bari, 1962, pp. 239-379. El punto de partida se encuentra en conexión con Platón (*Sofista* 236), en la universalización del principio de la imitación por medio de una paradoja interna: hay una imitación de cosas que existen (*imitazione icastica*), y una imitación de cosas que no existen (*imitazione fantastica*). La ilustración de Dios debe hacerse por tanto del lado de la *imitazione icastica*, aunque Dios, como nos aseguran los teólogos, no posee ninguna forma.

Nosotros no tenemos por qué aventurarnos a un modo ontológico de observación, a una observación asistida por la distinción entre ser y no-ser. Pues esto nos volvería a conducir a la pregunta ¿quién es el observador que observa precisamente con este esquema de distinción, que clasifica el mundo de esta manera y no de otra? Y ¿cuál es su punto ciego? ¿Acaso la imposibilidad de comprender el tiempo? Dios observa de todos modos sin verse atado por la distinción entre ser y no-ser, y por consiguiente para él no existe ningún «tercio excluso», tampoco ninguna lógica. Y solamente de esta manera, como sostiene Nicolás de Cusa, se puede pensar a Dios como creador del ser a partir de la nada[22] (y volvemos a sustituir «creador» por el concepto más abstracto: «observador»). Para el teólogo que aún piensa de manera ontológica, la asimetría Dios-mundo hace surgir la posibilidad de pensar a Dios como sentido totalizador, como perfección del ser, como *ens universalissimum*. La asimetría debe sustituirse por una representación (ahora totalmente remota, formal) de la unidad de la diferencia; por ejemplo, sobre la base de formulaciones diferenciales como *ens finitum/ens infinitum* o *ens creatum/increatum*[23]. Es este punto de debilidad ontológica el que solamente puede llenarse con una fórmula vacía, fórmula que nosotros sustituimos por la teoría del observar (operativo).

En lugar de una fijación de los componentes mínimos de la utilización de una distinción y en lugar de una interpretación del mundo ya dada de antemano a través de lo anterior, hace su entrada la pregunta mucho más cautivante ¿cómo deja observarse el Dios que observa? Aquel que pueda observar a Dios como observador (y no simplemente como objeto sagrado, intocable) gana con ello una última garantía de sentido en lo que tiene que ver con un constructor infalible que ha creado al mundo, que contempla lo que sucede, y que no cambiará su construcción, aunque pueda hacerlo. Y él vio —como se nos informa— que era buena. Esto se recalca en muchos dogmas: él se ha atado de manera contractual. Él ve al ser humano como culminación de la creación. Él ama al ser humano.

Pero no bien se admite que Dios observa *todo* (no se le escapa nada) y que por ello mismo *debe distinguirse de todas las cosas*, entonces no puede ser observado en el mundo o en las cosas del mundo; en las cosas mundanas no es posible distinguir si Dios existe o no. Las pruebas de la existencia de Dios caen en contradicción frente a aquello que quie-

22. Cf. Nicolás de Cusa, además de muchos pasajes similares, por ejemplo *De Deo Abscondito*, citado según las *Philosophisch-theologische Schriften*, vol. I, Wien, 1964, pp. 299-309, cita, p. 304.

23. Se encuentra por ejemplo material para el desarrollo de esta problemática en las investigaciones sobre Duns Escoto. Cf. así K. Heim, *Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, Leipzig, 1911, pp. 181 ss.

ren probar. Por eso tenemos que repetir la pregunta: ¿*cómo* puede el ser humano observar al Dios que observa? Y sociológicamente afinada: ¿cómo se tratan las diferencias de opinión que se espera aparezcan en la ejecución de la observación de lo inobservable? Con esta pregunta acerca de las posibilidades de observación de segundo orden chocamos con soluciones que, por un lado, recurren a posiciones privilegiadas y, por otro lado, reflejan su propia imperfección; un rico campo semántico de discusión teológica.

En las religiones que no cuentan con reflexión ya se encuentra la aceptación de la ignorancia de los humanos; en cierto modo una ignorancia testaruda[24]. Esto se disuelve luego en la ambivalencia de ser atraído y repelido, en la búsqueda y huida, en el ruego y el temor. Posteriormente, la situación se deja diferenciar según situaciones y ocasiones, o también se deja tratar de modo que se ame a Dios en la trascendencia y se le tema en la inmanencia. Además de ello, existe la solución, conservada en los mitos, de la altanería castigada, del que sabe mejor que nadie, de aquel que cree saber lo que Dios realmente quiere. Éste es el destino del ángel, que resulta castigado con la caída y que no puede arrepentirse, porque a fin de cuentas su único objetivo había sido observar a Dios. Y existe la solución de la paradoja, del discurso enredado, del silencio, del *lo sé porque no lo sé*, la fusión especulativa (*el ojo de Dios es mi ojo*); la solución de Nicolás de Cusa, la solución de la mística.

Escasas veces tienen los teólogos la tendencia a interpretar el destino del ángel caído no como una libertad para el mal concedida por Dios (¿por qué esto?), sino como paradoja del amor[25]. Pues el ángel que más ama Dios no puede contentarse con permanecer restringido a la comprobación de una paradoja o, encogiéndose de hombros, comentar: él debe saberlo, no debo inmiscuirme[26]. El amor de Satán se transforma en una paradoja existencial, en el verse repudiado por causa del amor. Aquí no existe en juego ningún tipo de libertad, y el activismo seductor del demonio es algo que la teología únicamente inventa a fin de instalar

24. Numerosos testimonios de religiones africanas en J. S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London, 1970.

25. Pero claro que existen iniciativas para ello, sobre todo en la mística sufí. Resulta fácilmente accesible P. J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, 1983. También en el ámbito cristiano existe la representación del castigo como prueba del amor de Dios; pero, al menos hasta donde yo veo, no se aplica al demonio como al ángel más querido. Cf., por ejemplo, «quos deus amat, corrigit et castigat» [Dios corrige y castiga a quienes ama], como pedagogía para el príncipe contra las dudas de la fe en Joannes Jovianus Pontano, *De Principe*, citado según *Opera Omnia*, Basel, 1556, vol. I, pp. 256-283.

26. Esto es lo que dice el arcángel en la interpretación de M. Twain, *Letters from the Earth* (póstumo), citado según la edición de New York, 1962.

su código moral (a costa de su teología) en la creación. Pero esto realmente se encuentra por debajo del nivel[27]. En el cuestionamiento cognitivo directo, una teología que reflexione sobre el observar del observar[28] gana la transición desde la imposibilidad de la conciencia a la conciencia de la imposibilidad. Pero ¿quién vería una ventaja en esto?

Pues sin tener en cuenta la pregunta acerca del calado de la reflexión teológica, los teólogos, como observadores profesionales de Dios o como intérpretes de sus textos, se encuentran por su parte expuestos a preguntas y respuestas esperadas. Ellos deben comunicar y decir lo que saben dentro del sistema religión. Esto obliga (más o menos) a una reinterpretación fatal de la fórmula de contingencia en un criterio de selección: esto sí, esto no; así lo quiere Dios. *Tertium non datur.* Pero ¿cómo se puede entonces, a diferencia del demonio, que no come él mismo (¡!) la fruta prohibida en la Biblia, cómo se puede evitar la altanería del que sabe más y mejor?

Una de las posibilidades es atenerse a la autorrevelación de Dios. La Revelación es uno de los conceptos más arduos —por central— de las ciencias de la religión, un concepto que hasta hoy se trata de forma controvertida en la teología. No intervendremos en la discusión teológica interna, pero sí fijaremos una distinción: no se trata simplemente de mántica, de adivinación, de interpretación de signos, de analogías formales entre lo visible y lo invisible. No se trata, por tanto, de obtener una respuesta (como siempre, cifrada) a las preguntas que se dirigen a Dios desde cualquier tipo de situación vital (¿debo casarme con ella?, ¿debemos iniciar una guerra?). La adivinación siempre ha sido y es una observación de las líneas de una superficie con la esperanza de poder concluir cosas sobre lo profundo y oculto a partir de ellas[29]. Incluso si se admite que los dioses deciden diariamente sobre el destino de los hombres, siempre persitirá el problema de cómo y a través de cuáles *omina* puede averiguarse cómo han decidido. Justamente con ello se quiebra —y en eso radica su explosiva fuerza histórica y su logro evolutivo— el pensamiento de una autorrevelación de Dios. Un concepto especial de Revelación únicamente tiene sentido si incluye una iniciativa de Dios

27. Como hace constar hacia arriba el Satán expulsado en la tierra; de nuevo en M. Twain, *op. cit.*

28. Cf., por ejemplo, Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, citado según *Philosophisch-theologische Schriften*, vol. III, Wien, 1967, pp. 93-219, con la metáfora del cuadro que el observador mira, sea cual sea el lugar desde donde lo mira.

29. Esto tiene, entre otras cosas, la consecuencia de que las religiones orientadas hacia la adivinación no pueden, en última instancia, distinguir el espacio y el tiempo. Las religiones reveladas pueden, por el contrario, liberar el tiempo de las connotaciones espaciales.

y un momento autológico. Esto excluye la formulación de la pregunta acerca de la verdad (en el sentido de ciencia)[30]. Visto desde un punto de vista formal, la Revelación se revela a sí misma, y esto incluye que no exista ningún otro acceso cognitivo a ella más que la aceptación de la Revelación como Revelación. Si se mira desde el contenido, se trata de la relación de observación ya esbozada, de la fundación de la posibilidad de observar al Dios que observa. Y desde un punto de vista histórico, la Revelación modifica la historia, de tal manera que ya no basta con comprender a la religión como memoria. En la historia comienza algo nuevo[31].

Las dificultades específicas surgen cuando se piensa la autorrevelación de Dios, con su buena dosis de directivas de observación, *como comunicación*. Lo que acarrea más dificultades es la distinción entre información y participación. La Revelación es una información de la que no tiene mucho sentido preguntar por qué se participa. Pues si se trata de una verdad religiosa, no se necesitan para su participación ocasiones o motivos adicionales. Además, si la Revelación es comunicación, la relación de observación permanente debe comprenderse al mismo tiempo como suceso, como acaecimiento momentáneo e irrepetible. Esto conduce a la paradoja de querer documentar la presencia por medio de la ausencia. Para ello se ofrece la forma del texto. Esto presupone, a su vez, que la Revelación se encuentra cerrada desde un punto de vista textual e histórico. Sería difícil resistir que Dios, desde la plenitud de sus posibilidades, anunciase constantemente cosas nuevas, que comentase la situación ecológica de la sociedad o que de repente juzgase el comportamiento sexual de manera diferente a como se creía. (Las apariciones visionarias de la Edad Media tardía no se trataban, de todos modos, como instrumentos de la anunciación de dogmas, cosa que siempre se veía como su ocasión y como su efecto distintivo.) La dogmática de la Revelación, por ejemplo la doctrina de la Revelación en el Sinaí, es por tanto siempre una leyenda desarrollada *ex post*, una respuesta a una necesidad histórica de legitimación de una religión ya establecida[32]. En el Talmud judío se ha desarrollado la salida de conducir la

30. Que esto es una comprobación *moderna*, la cual presupone una diferenciación social funcional y con ello la renuncia a un planteamiento completamente religioso del mundo, es algo que se anota por precaución.

31. De todas formas, esta reflexión no debe obligarnos a aceptar la oposición tan difundida entre tiempo cíclico (mítico) y tiempo lineal (histórico), la cual, en lo que a Babilonia se refiere, es mera ficción y únicamente puede aclararse como defensa cristiana frente a las comparaciones entre «Biblia y Babel». Para la crítica cf. J. Z. Smith, «A Slip in Time Saves Nine: Prestigious Origins Again», en J. Bender y D. E. Wellbery (eds.), *Chronotypes: The Construction of Time*, Stanford, Cal., 1991, pp. 67-76, cita, pp. 69 ss.

32. Para ello, por ejemplo, P. Eicher, «Offenbarungsreligion: Zum sozio-kulturellen

Revelación según la voluntad de Dios por medio de la diferencia formal escrito/oral en *ambos* canales: el texto se encuentra dado de forma *escrita* para interpretaciones *orales*, es decir, abiertas al futuro y revisables; una forma especialmente llamativa de paradoja desplegada[33].

Una segunda posibilidad consiste en incluir al primer observador de la observación de Dios, al demonio, y distinguirse de él. O bien mediante la demonización, o por medio de la difamación, o a través de la reconstrucción de la relación entre Dios y el demonio con la codificación moral bueno/malo. No importa que no se pueda decir nada cierto de Dios: se puede advertir despreocupadamente sobre las tentaciones del demonio y estigmatizar todos los vicios que pueden llevar al pecador a su reino. De esta manera, se utiliza la comunicación negativa —más sencilla desde un punto de vista técnico y retórico—, de igual manera que resulta más sencillo reconocer el mal gusto, incluso cuando no es posible definir el bueno.

La tercera solución, y la más pretenciosa, es la de la mística: las miradas penetran una en otra. No necesita de criterios. El ser-visto se ve de manera inmediata. Todas las distinciones quedan abolidas en la existencia, únicamente en el momento. La certeza con que va acompañada no se deja distinguir, tampoco sobrepujar; y precisamente por eso no es posible participarla. El cortocircuito de la *communicatio* con Dios (y aquí resulta adecuado el viejo concepto de la creación de una comunidad) posee consecuencias para la comunicación entre los seres humanos. Se puede hablar sobre ello como se habla sobre cualquier otra cosa; pero a aquel que no ha tenido esta experiencia (¿y sabe alguien a ciencia cierta si él la tuvo?) es imposible transmitírsela. Se podría llegar a afirmar que solamente puede existir la mística cuando se traslada la experiencia religiosa al plano de la observación de segundo orden; y cuando se plantea aquí el problema de los criterios de distinción; y cuando se buscan caminos para evitar esta problemática como inadecuada. Dentro de este molde cultural, la mística saca toda su fuerza de convicción del carácter asistencial de todas las restantes respuestas, tanto dogmáticas como profesionales, de su evidente inadecuación. Pero esto no significa que la mística pueda sustituir a la dogmática en la comunicación religiosa.

En suma: la estructura compleja de la observación de segundo orden sirve para la elaboración de la fórmula de contingencia «Dios». Ella es, por un lado, una fórmula de unidad del código inmanencia/trascendencia y bajo este atributo absorbe contingencia. Por otro lado, es un

Stellenwert eines theologischen Grundkonzepts», en Íd. (ed.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München, 1979, pp. 109-129.

33. Solamente de esta forma puede considerarse (y quizás ésta haya sido la razón) el texto revelado al mismo tiempo como *texto jurídico*, que debe valer *en todos los tiempos* y que por tanto debe estar abierto a la interpretación.

criterio de selección, una fórmula casi total para el programa religioso, que proporciona aquello que es verdadero y falso en la relación entre inmanencia y trascendencia. Todo esto no sería accesible por medio de juicios sobre los objetos, a través de indicaciones de los atributos de la cosa «Dios». La doctrina de los atributos podría solamente fijar cosas que no es posible observar. Es solamente el contexto de la observación de segundo orden el que hace surgir la necesidad de construir a Dios mismo como observador. No hay que saber lo que él es. Hay que saber cómo juzga, a fin de poder ajustar la propia vida al amor de Dios.

IV

Si se vuelve a la operación comunicación, que reproduce a la sociedad y, en ella, a la religión, entonces se muestra que la fórmula de contingencia «Dios» se bloquea contra la comunicación. Ella rechaza cualquier intento de análisis. Su carácter «sagrado» consiste precisamente en que se impide toda intrusión en el misterio, en que toda comunicación diferenciada y que actúa disecando es castigada con el conocimiento de que aquello que se encuentra no es lo que se andaba buscando. Pero la comunicación es la única forma en que puede realizarse la sociedad. No existe otra posibilidad de volver real el sentido de manera social. En caso de necesidad, habrá que comunicar entonces la incomunicabilidad.

Para esto se han formado, a lo largo de una vasta historia social, diferentes representaciones conductoras, cuya plausibilidad depende de condiciones sociales que actúan en forma de marco. Podemos distinguir tres formas que coinciden a grandes trazos (pero con muchas intersecciones) con el paso de sociedades tribales (o segmentadas) a sociedades estratificadas, y de allí a la sociedad diferenciada funcionalmente. Distinguimos, correlativamente, los modelos «misterio», «paradoja» y «análisis (funcional) externo».

En las representaciones primitivas sobre objetos, técnicas o relaciones sagradas, el problema de la comunicación se desata a través de la figura de un misterio revestido de sanción. Esto vale para objetos sagrados de toda especie. Se tratan como hechos externos, a cuya esencia pertenece la restricción del acceso. Hay que contar con sanciones sobrenaturales si uno se vuelve impaciente e intenta irrumpir en el misterio, si se violan los tabúes o si se mantienen charlas frívolas. Los poderes numinosos están interesados —así hay que creerlo— en su propio carácter sacrosanto. De esta forma se *exterioriza* el problema. En la comunicación solamente puede exigirse que uno se atenga a estas condiciones. Y *esto* se asegura entonces por una especie de arresto colectivo. La pena no afecta única-

mente al culpable, sino también a sus familiares. Las potencias sagradas no apuntan a la culpa individual; ellas operan, si es que alguna vez lo hacen bajo puntos de vista morales, de forma (moralmente) inexacta. Queda en manos de la sociedad la responsabilidad de tomar las medidas necesarias para que nada suceda y de disciplinar, de acuerdo con ello, a sus miembros o expulsarlos.

Una representación de este tipo empieza a tener dificultades cuando se conforman las religiones monoteístas que admiten un Dios supremo o un Dios único; un Dios que orienta sus propias expectativas frente a la moral. Ya hemos expuesto los problemas de codificación que se suscitan aquí[34]. En este momento interesa únicamente que un Dios de este tipo no puede mantener en secreto quién es y cómo juzga a los seres humanos. En esta situación se toma la tesis del misterio, pero adaptada. La decisión de Dios es algo que no se puede investigar. Él da la ley, él se revela a sí mismo, pero al mismo tiempo aplasta a los humanos hasta tal punto con el pecado que en última instancia no se sabe bien si uno cumple o no con las exigencias, o si se habrá de recibir o no la Gracia que resulta necesaria para la compensación de las faltas.

El núcleo de la incomunicabilidad adopta ahora la forma de una paradoja. Las últimas cosas solamente pueden comunicarse de esta forma. Esto está especialmente diseñado para los observadores de segundo orden: para observadores que intentan observar la observación de Dios. Vale sobre todo para el demonio y los teólogos. La *curiositas* sigue estando prohibida en cuestiones religiosas y se la trata, según la vieja usanza, como prohibición de inmiscuirse en los misterios, como «pride and wantonness of Knowledge, because it looketh after *high things* that are above us and after *hidden things* that are denied us» [el orgullo y la gratuidad del conocimiento, ya que husmea en *altos asuntos* que se encuentran por encima de nosotros y en *cuestiones ocultas* que nos están vedadas], frase que aún puede leerse en el siglo XVII[35]. Pero la irrupción en el misterio ya no se sanciona más con el relámpago y el trueno, con cosechas arruinadas y enfermedades, sino con la banalidad de las formulaciones que surgen del hecho. El intento resultó ser un esfuerzo vano, o, si se quieren constataciones más fuertes, «a source of error»[36]. Ahora Dios se encuentra claramente orientado a la individualidad del ser humano. Él castiga con la inutilidad del esfuerzo y —como Dios que ama— con el aprendizaje. Y en la religiosidad específica del siglo XVII se

34. Véase *supra*, capítulo 2, sección VII, pp. 84 ss.
35. Así en E. Reynolds, *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man*, London, 1640, reimpr. Gainesville, Fla., 1971, p. 462.
36. Así en E. Reynolds, *op. cit.*, pp. 497 ss.

encuentra también una indicación indirecta (que deben determinar los teólogos) de que el ser humano solamente puede encontrar la salvación en sí mismo y no en la curiosidad sobre cosas acerca de las cuales nada puede ni debe saberse[37].

En esta fase de desarrollo se reconocen con claridad los efectos de la escritura y, más tarde, de la impresión de libros. La escritura libera de la «obscenidad del preguntar»[38]. Por otro lado, un texto contesta preguntas que no habían sido formuladas. Esta incapacidad de coordinación entre preguntas y respuestas modifica el punto de partida de las prohibiciones y controles en la comunicación. Y no es casualidad alguna que, con la impresión de libros en el Renacimiento tardío, la retórica de la paradoja vuelva a experimentar un periodo de florecimiento. El texto puede tratar al autor y al lector como ausentes y por ello, con la forma de la paradoja, puede elegir una exposición que confía aquello de lo cual se opina a quien tome parte en la comunicación.

La comunicación paradójica —se efectúe de manera oral, como en el budismo, o sea un informe escrito sobre experiencias místicas— requiere una especie propia de autenticidad, de racionalidad, en la medida en que hace saltar comunicaciones que solamente pueden continuarse por medio de un «sí» o un «no» en lo referente al contenido participado, y que documente en la forma este «más allá del sí y el no»[39]. La comunicación paradójica porta de forma visible su propia honestidad. Pues cuando se participa saber verdadero, siempre cabe la posibilidad de equivocarse, cuando no de verse conducido por la mentira. En este sentido, la comunicación paradójica es imbatible y simboliza el saber supremo que no se somete a ninguna refutación. Ella se expone a sí misma como saber incondicionado. De todas maneras, este modo de comunicación se deja llevar por suposiciones de fe que pueden, por su parte, rechazarse críticamente. Cuando esta posibilidad se vuelve socialmente aceptable, se llega a una situación en la cual las formas «misterio» y «paradoja» siguen siendo conductoras, pero solamente para aquellos que creen que aquí existe algo que se bloquea con la comunicación.

Frente a esto reacciona la sociedad, en la medida en que desbloquea las formas de relacionarse con la religión; formas que no tienen que creerse, que no pueden creerse. Esto es antes que nada válido para la

37. Cf. T. Wright, *The Passions of the Minde in Generall* (1601), edición ampliada, London, 1630, reimpr. Urbana, Ill., 1971, pp. 312 ss.

38. Cf. A. R. Bodenheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Stuttgart, ²1985.

39. Cf. para ello H. Atlan, *À tort et à raison: Intercritique de la science et du mythe*, Paris, 1986.

regulación *jurídica* de las religiones estatales[40] o prohibiciones religiosas; luego, y en medida creciente, para el establecimiento público-jurídico de la libertad religiosa. Una vez en manos del derecho, también se puede regular lo que es lícito decir y lo que, dado el caso, se castigará como blasfemia o como lesión de los sentimientos religiosos de los otros. Paralelamente a esto, Leibniz elabora su solución al problema de la teodicea. Dios queda restringido a una función restante. Él fabrica mundos en la medida en que asegura la armonía de posibilidades de estos mundos (que son los mejores posibles) y desecha lo incompatible[41]. Pero desde luego que esto no resiste demasiado tiempo. Con la nueva formulación de la dialéctica de Kant y Hegel, esta pregunta también se incluye en el mundo y se formula como problema de la inestabilidad de las oposiciones.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, se suma una discusión de temas religiosos que se califica a sí misma de *científica*. Vista desde fuera, la religión aparece como cultura, y como tal se deja comparar histórica y regionalmente[42]. La teología misma es historizada, y participa de manera activa en el proceso[43]. En la investigación empírico-religiosa que hace su entrada posteriormente, puede analizarse, por un lado de manera estadística, y por otro funcionalmente, qué es lo que sucede en nuestra sociedad con la fe en Dios. Una descripción externa de este tipo se ocupa generalmente de datos recopilados de forma externa; por ejemplo, de resultados de encuestas o análisis del contenido de textos[44]; pero en principio no existe ningún obstáculo para hacer aquello de lo que nos ocupamos ahora mismo: interrogar también a las cuestiones del dogma hasta llegar a las construcciones esotéricas más sutiles como

40. Para el carácter intocable de la fe en las «Doctrines of our Holy Church, as by Law Establish'd», cf. Anthony, Earl of Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, ²1714, reimpr. Farnborough, Hants., 1968, vol. III, p. 316. Se puede pensar, además, en el concepto rousseauniano de «religión civil».

41. Desde un punto de vista técnico-teórico, esto supone que el problema se desplaza hacia la teoría modal y que ya no se trata solamente de los viejos esquematismos de la lógica (verdadero/falso) y de la causalidad (causa/efecto). Con esto se puede dispensar de implicaciones teológicas a la nueva ciencia de la física. Que sea verdadera o no, y cómo se ensamblan aquí causas y efectos con independencia de una teoría sobre el origen del mundo, es algo que debe decidir la ciencia.

42. Para más detalle, véase *infra* el capítulo 8, sección VII.

43. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, *Werke*, vols. 16 y 17, Frankfurt a.M., 1969. Cf. especialmente el primero (vol. 16), pp. 47 ss., «Historización como símbolo de la importancia decreciente de los dogmas».

44. Y esto con considerable cuidado metodológico. Para contrastar ejemplos (seleccionados arbitrariamente) cf. G. Vercruysse, «The Meaning of God: A Factor-Analytic Study»: *Social Compass* 19 (1972), pp. 347-364; M. Van Aerde, «The Attitude of Adults Towards God»: *Social Compass* 19 (1972), pp. 407-413.

construcciones que descansan sobre una función y sobre condiciones histórico-sociales de plausibilidad. Un científico podría llegar entonces a la concepción de que no es aconsejable hablar sobre Dios bajo la forma de una observación paradójica, porque algo así debilita la disposición hacia la fe[45].

Sobre la base de una diferenciación funcional aceptada puede entonces disolverse de forma policontextural el misterio o la paradoja de Dios. Se lo subsumirá en diferentes contextos comunicativos, dependiendo en qué sistema busque acoplarse la comunicación. Existe mucha comunicación no-religiosa sobre religión, que en el sistema religión puede tratarse como irrelevante. La clausura operativa de los sistemas funcionales y la universalización de su competencia funcional específica posibilita mezclas muy diversas de intensidad e indiferencia. Sólo cuando se comprende la «lógica» socio-estructural de este arreglo se logra ver la continuidad y la discontinuidad en relación a las formas con las cuales las sociedades tempranas habían expuesto la fórmula de contingencia «Dios» a la comunicación y, al mismo tiempo, con las que la habían protegido de ella.

V

Con el establecimiento de un Dios único y personal cobra importancia dramática un problema que ya habíamos tocado más de una vez, a saber: la relación de la religión con la moral. Visto desde la comparación de religiones, un solapamiento de este tipo entre religión y moral es más bien una excepción[46]. Para las religiones animistas de las culturales tribales apenas si entra en consideración que las potencias numi-

45. Así K. Kolenda, «Thinking the Inthinkable: Logical Conflicts in the Traditional Concept of God»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 8 (1969), pp. 72-78. Se podría prolongar esto: en lugar de hablar de manera paradójica e incomprensible, se podría hacer algo para conseguir sitios de aparcamiento cerca de las iglesias.

46. Basándose en G. P. Murdock, *Ethnographic Atlas*, Pittsburg, 1967; R. Underhill, «Economic and Political Antecedents of Monotheism: A Cross-Cultural Study»: *American Journal of Sociology* 80 (1975), pp. 841-861, quien llega al resultado de que solamente un 25% de las sociedades consideradas conocen un Dios supremo que se interesa por la moral de los seres humanos. Un 36% no conocen en absoluto un Dios supremo; el resto de las sociedades conoce un Dios supremo, activo o inactivo, pero que no se ocupa de la moral humana. El material indica que el nivel de desarrollo económico produce una diferencia en los resultados; también es plausible que exista más necesidad de una garantía religiosa de la moral cuando la sociedad tiene que resistir a diferencias en la propiedad, relaciones contractuales, inseguridad con respecto al futuro, etcétera.

nosas se ocupen de los asuntos morales de los seres humanos[47]. Antes bien, aquello que en la sociedad debe reglarse de manera normativa es lo que hay que proteger contra las intervenciones mágicas aisladas que provienen desde fuera. Las relaciones *estructurales* entre la religión y la vida social no se transmiten por medio de mandamientos morales, sino (por ejemplo) mediante el esquema puro/impuro[48]; de esta forma se ahorran contingencias. Y, además, la amenaza externa por medio de potencias mágicas constituye una ocasión para reaccionar internamente ante ella con la moralización de los mandamientos correspondientes que hacen referencia al trato[49]. Quien irrita a las fuerzas del más allá no se pone solamente en peligro a sí mismo, sino también a la sociedad. Pero esto muestra precisamente la falta de una moral para la trascendencia y la inmanencia que tenga igual sentido. También las sociedades politeístas evitan una asociación demasiado estrecha entre religión y moral. Los dioses/as competitivos e interesados conforman solamente diferentes puntos de vista. Cuando se reconoce un Dios supremo (como sucede de manera típica en el círculo religioso africano), resulta difícil atribuirle preferencias morales; su esencia, en este sentido, sigue siendo ambivalente[50]. Por otro lado, hacia el final del proceso que aquí se trata, en el siglo XVIII, se encuentra nuevamente un Dios completamente inactivado, que ya no deja reconocer en sí mismo ninguna preferencia moral; un Dios que ha ordenado el mundo con su mano invisible de manera tan excelente que éste camina por sí solo. La moral es, entonces, un dispositivo social que sirve, y no en último lugar, para juzgar las religiones en vista a su calidad civilizadora[51]. Que la trascendencia del código

47. Un indicador de ello es, entre otras cosas, la pregunta de si el comportamiento social que se tiene durante la vida tiene o no influencia sobre el destino después de la muerte. La sistematización de este tipo de problemática se encuentra sólo en las religiones universales. Cf. C. von Fürer-Haimendorf, «The After-Life in Indian Tribal Belief»: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 83 (1953), pp. 37-49; Íd., *Morals and Merit: A Study of Values and Social Controls in South Asia Societies*, London, 1967; G. Obeyesekere, «Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism», en E. R. Leach (ed.), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge, 1968, pp. 7-40, especialmente pp. 14 s. Para las religiones africanas, que tampoco (con escasas excepciones) esperan una compensación de los pecados y los destinos vitales en el más allá, que no esperan, por tanto, un tribunal en el más allá, sino a lo sumo dificultades para la transición al reino de los muertos, cf. Mbiti, *op. cit.*, pp. 253 ss. En principio, las potencias del más allá castigan y recompensan en el lapso que dura la vida.

48. Cf. C. von Fürer-Haimendorf, *op. cit.* (1967), especialmente pp. 126 ss.

49. M. Wilson, *Religion and the Transformation of Society: A Study of Social Change in Africa*, Cambridge, 1971, pp. 76 ss., ve en ello un argumento a favor del hecho de que existen ciertas relaciones entre la religión y la moral.

50. Cf. J. S. Mbiti, *op. cit.*, pp. 16 s.

51. Cf., por ejemplo, M. de Certeau, «Du système religieux à l'éthique des Lumières (17e-18e s.): La Formalité des Pratiques»: *Ricerche di storia sociale e religiosa* 1/2 (1972), pp. 31-94.

religioso se encuentre representada por un Dios personal que al mismo tiempo tenga que valer como esencia de lo bueno, es por lo tanto una coyuntura especial que tiene que soportar los consiguientes problemas y que debe eludirlos por medio de semánticas suplementarias.

Existen muchas razones, casi obligatorias, para cargar al Dios único, al Dios que observa, con la moral. Si él observa, y si él ve todo y al mismo tiempo quiere todo lo que ve, ¿cómo podría mantenerse neutral en un asunto tan importante como la moral? El Dios de los hebreos ya aprendió, cuando era un Dios universal y único, esta lección de manera paradigmática[52]; y puede suponerse que la representación de una alianza de Dios con su pueblo haya fomentado el proceso. Si en la representación del que observa a Dios se llega a un Dios observador, que se deja observar —al menos parcialmente—, será casi imposible evitar que este Dios se infecte de moral; y esto significa: surge el problema de cómo se comportan recíprocamente las codificaciones inmanente/trascendente y bueno/malo.

Pero la moral significa ante todo, y hasta bien entrada la época moderna, que Dios también se ha ocupado del orden y la fiabilidad en el ámbito del libre actuar humano. A pesar de la libertad, en la naturaleza creada no existe ninguna esfera que no sea capaz de recibir orden. Visto de esta manera, va de suyo que la creación de un orden moral entre los seres humanos (y con ello la moral misma) es algo bueno y no malo. La diferencia entre bueno y malo se subsume de forma totalmente ingenua a su valor positivo de la creación. Y luego, con una especie de conocimiento natural de la moral, se pueden volver a deducir aquellas cosas que Dios prefiere ver[53].

Que la necesidad de distinguir sea dotada de valoración moral es algo que no debe sorprendernos en las sociedades más antiguas. Lo que sí debe sorprendernos es la perversidad de la fe de los sacerdotes al creer que a Dios le agrada especialmente que se le pongan una y otra vez ante la vista los defectos morales de su creación bajo la forma de la confesión[54]. Cuando esto se obliga por medio de una organización y

52. Se pueden encontrar ricos testimonios de una divinidad todavía no disciplinada éticamente en el Israel temprano en J. Hempel, *Geschichte und Geschichten im Alten Testament bis zur persischen Zeit*, Gütersloh, 1964.

53. Que *este* conocimiento estuviera originariamente prohibido, y que sólo pudiera adquirirse por medio del pecado, es algo que pertenece a las cosas en principio enigmáticas de la historia de la teología, y luego a un refinamiento obvio. Es evidente que Dios disuelve la paradoja moral por medio del valor positivo, y el ser humano, por el contrario, a través del valor negativo. Para Dios es bueno, para los hombres malo, orientarse según la diferencia entre bueno y malo; pues el ser humano va a parar con ello a una oposición consigo mismo, y luego debe ser poshumanizado mediante una larga historia de redención.

54. Esto es más comprensible cuando, como hace Rousseau en sus *Confesiones*, se sustituye a Dios por el público lector. Cf. *Confesiones* I. 3, y además H. Adams, *The Edu-*

cuando debe obrar de forma socializadora, ¿no debe entonces aparecer una teología que le haga frente a la teología, a fin de hacer comprensible la admisión del pecado como obra de Dios?

Sólo en el siglo XVII comienza la disolución de esta figura. Por un lado, ahora se ve a la historia del pecado como historia exitosa, liberada por aquella *felix culpa*[55] de la caída; y los seres humanos ahora pueden considerarse como capaces de ser mejorados en lo que a la moral se refiere. Por otro lado, Dios va a parar a la trampa que él mismo colocó: si él dispuso al mundo según criterios morales, ¿no se trata entonces de un mundo moralmente óptimo? No puede existir ningún motivo *moral* para crear el mundo con *defectos morales*. Dios actúa bajo la necesidad moral; de tal manera, se lo puede sacar —admitidos los defectos en el saber— de la cuenta del mundo. Estamos en Leibniz[56].

A ello se agrega como problema adicional que los viejos símbolos religiosos deben renunciar a una interpretación autoritaria y a la claridad de la referencia. En la praxis de la comunicación pública uno se vuelve igualmente sospechoso como «papista» y como «entusiasta» puritano[57]. La consecuencia es la renuncia a la admisión de que se puede llegar a descubrir, mediante la observación inmediata o institucional de Dios, qué es lo que él espera. Hobbes, Locke y Leibniz se preguntan: en estos esfuerzos de iluminación interior ¿cómo se podría distinguir, sin hacer intervenir a la razón propia, entre la inspiración divina y las

cation of Henry Adams (1907), citado según la edición de Boston, 1918, «Preface», p. IX: «that the Eternal Father himself may not feel unmixed pleasure at our thrusting under his eyes chiefly the least agreeable details of his creation» [que el mismo Padre Eterno no sienta un placer puro cuando arrojamos a sus ojos los detalles menos agradables de su creación].

55. Cf. A. O. Lovejoy, «Milton and the Paradox of the Fortunate Fall» (1937), citado según *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, 1948, pp. 277-295, con indicaciones de fuentes más antiguas; H. Weisinger, *Tragedy and the Paradox of the Fortunate Fall*, London, 1935; más contribuciones en *Text und Applikation: Poetik und Hermeneutik* IX, München, 1981, sobre todo O. Marquard, «Felix culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3», *ibid.*, pp. 53-71.

56. Para una discusión larga y meditada cf. S. K. Knebel, «Necessitas moralis ad optimum: Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten»: *Studia Leibnitiana* 23 (1991), pp. 3-24.

57. Cf. Anthony, Earl of Shaftesbury, «A Letter Concerning Enthusiasm» (1708), reimpr. en *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (²1714), reimpr. Farnborough, Hants., 1968, vol. I, pp. 3-55; R. A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Oxford, 1950; S. I. Tucker, *Enthusiasm: A Study in Semantic Change*, Cambridge, 1972; J. Passmore, «Enthusiasm, Fanatism and David Hume», en P. Jones (ed.), *The «Science of Man» in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and their Contemporaries*, Edinburgh, 1989, pp. 85-107; R. Spaemann, «'Fanatisch' und 'Fanatismus'»: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1970), pp. 256-274.

insinuaciones del demonio? La consecuencia radica en la valoración de la capacidad natural para tener sentimientos morales y estéticos, y en la suposición de que uno se puede confiar a ellos, ya que Dios dispuso esta tendencia en los seres humanos. Pero entonces resulta suficiente observar a la humanidad en su camino hacia el progreso civilizador, y correlativamente a este desarrollo, el siglo XVIII, con su correspondiente semántica de civilización y cultura.

Pero aquí ya no se trata de que los humanos observen como Dios los observa; no se trata, por tanto, de «teología», aun cuando no se cuestione a la religión como seguridad de fondo y como institución social, como fruto de la «cultura». Cuando se hace intervenir la razón (reflexión), entonces esto significa que se debe presuponer que los humanos son máquinas no-triviales[58]; y sólo esto hace que resulte atractivo observar su observar, porque uno ya no puede arreglárselas solamente con el conocimiento de Dios, con principios y con leyes.

En el siglo XVIII, como consecuencia de la ampliación de la mirada sobre el mundo, como consecuencia de la Ilustración y del conocimiento de una pluralidad histórica y regional de «culturas» con sus propias religiones, se disuelve totalmente la unidad entre religión y moral. La moral vuelve a formularse sobre bases antropológicas, sobre todo con el concepto de sentimientos morales (*sentiments*). Se vuelve moralmente inadmisible, por lo menos entre las «capas ilustradas», el despreciar moralmente a alguien por su pertenencia a otra religión, por ejemplo como judío o musulmán. Pero de esta manera se le arrancan los criterios al propio Dios, que desea ser adorado por sí mismo.

Todo esto conduce a la pregunta ¿cómo repercute esta readaptación sobre la comunicación social? Se necesitaría una elaborada teoría sociológica de la comunicación moral para ver los problemas[59]. Aquí pueden bastar algunos apuntes. La comunicación moral regula la distribución de respeto y desdén sobre los presentes y ausentes. Esta diferencia entre presencia/ausencia ya crea problemas, porque es más fácil mostrar respeto frente a los presentes y es más frecuente mostrar desdén frente a los ausentes. Este problema, e igualmente el problema de una cierta consistencia temporal, se resuelven por medio del condicionamiento del «merecimiento» de respeto y desdén, con la consecuencia de que la comunicación moral puede referirse a sí misma de manera recursiva.

58. En el sentido de H. von Foerster. Cf. ahora, por ejemplo, *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*, Frankfurt a.M., 1993, pp. 244 ss.

59. Cf. N. Luhmann, «Soziologie der Moral», en N. Luhmann y S. Pfürtner (eds.), *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt a.M., 1978, pp. 8-116. Cf. también N. Luhmann, «The Code of the Moral»: *Cardozo Law Review* 14 (1993), pp. 995-1009; Íd., «The Sociology of the Moral and Ethics»: *International Sociology* 11 (1996), pp. 27-36.

Estas condiciones (o reglas) pueden adoptar forma normativa, pero también pueden fijar los criterios bajo los cuales las prestaciones no exigidas (supererogatorias) merecen reconocimiento. El problema de la moral radica entonces en la invariabilidad y seguridad de tales programas. En el mismo nivel de generalización, se constituye un código moral general bien/mal (o, si se incluyen los ajustes internos, bueno/malo). Pero este código no crea la seguridad requerida, debido a que él refleja contingencia y deja abierto qué tipos de comportamiento se encuentran subsumidos a qué valores morales. Parece haber sido esta inseguridad la que desencadenó la demanda de una garantía trascendente de los criterios morales[60]. Lo que aparece y se practica como moral es un suplemento de su codificación; y otro suplemento es la necesidad de argumentación racional.

El intento de solucionar el problema de las reglas morales mediante la exteriorización transporta este problema a la fuente en cuestión. La pregunta es entonces por qué Dios ha creado o tolera la diferencia entre bien y mal, y por qué no utiliza sus posibilidades para ayudar a que los buenos venzan en lugar de dejar triunfar a los malos. Sólo en la época moderna se habla de «teodicea», pero el problema es tan antiguo como el Dios identificado con la moral[61]. Se pueden pensar soluciones muy diferentes. Se puede proyectar un enemigo de Dios en la trascendencia, que crea una situación ambivalente hasta la victoria final del bien. O se puede aceptar la observabilidad del Dios que observa y volverla a restringir. Él se deja observar restringidamente (por ejemplo, para dar más libertad a los seres humanos[62]). En ambos casos, se trata de soluciones provisionales, que resultan soportables porque se parte de la inmortalidad: la victoria final del bien o, en otro caso, el Juicio final, crearán relaciones claras, que si bien ya han sido anunciadas, tendrán de todos modos el carácter de sorpresa para muchos moralistas tozudos. Quien

60. Sólo desde la segunda mitad del siglo XVIII existen propuestas para soluciones no-religiosas de este problema, pero son poco convincentes. Pasan por la apelación a la dotación del sujeto con «razón práctica» (Kant), o a través de una ética discursiva que apuesta por los resultados futuros de una comunicación organizada según criterios racionales (Habermas). Ambas propuestas tienen en su base la readaptación (en sí entendible) de la referencia externa a la interna —autorreferencia de la conciencia o del sistema sociedad.

61. La literatura que lo justifica es inabarcable. Para la historia temprana cf., por ejemplo, J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich, 1946; W. Green, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass., 1944. Para comparar con el balance de la asistencia social bajo el punto de vista de la resimetrización, cf. G. Katkov, *Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee*, Brünn, 1937.

62. Así Tertuliano y, más tarde, Anselmo de Canterbury. Cf. V. Naumann, «Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion: Ein Beitrag zur Theodizee Tertullians»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 58 (1934), pp. 311-363, 533-551.

se había confiado demasiado a la moral, se habrá de desengañar, y el rodeo a través del pecado se revelará como necesario para la salvación[63]. La salvación solamente puede alcanzarse por medio de la dialéctica de los valores morales previamente instalada. Pero este curso zigzagueante únicamente es necesario porque uno se había entregado previamente al problema de la teodicea.

Otras soluciones vienen a cuento si uno se atreve a reconstruir el cálculo de Dios. Pues también la solución de que solamente los buenos serán felices tiene sus desventajas; desventajas que Dios obviamente quería evitar. En este caso, los buenos no podrían saber de ningún modo si son buenos por causa del bien o por la felicidad que va unida al bien[64]. Para evitar esto, se deben desacoplar las distinciones bueno/malo y felicidad/sufrimiento. Entonces habrá que soportar a algunos buenos; pero por lo menos podrán saber que Dios observa y aprueba esto, y por consiguiente podrán atarse más a su bondad y no tanto a sus consecuencias. La teodicea significa aquí (como en cualquier otro sitio) más variedad en un orden más confiable.

Otra dificultad radica en que no solamente las reglas morales deben confirmarse de manera religiosa, sino en que, precisamente por eso, el código binario de la moral también debe copiarse dentro de la religión. Si uno se decide por una solución del problema que requiere tiempo, entonces hay que tener a disposición dos depósitos finales: cielo e infierno, el reino de Dios y el reino del demonio. Es difícil escapar a esta lógica, por más esfuerzos que se hayan hecho en ese sentido desde el ilustrado siglo XVIII[65]. Pues ¿cómo habría uno de representarse a un Dios que es

63. Para el demonio, podría volverse un deber de mejora del refinamiento el impedir que los seres humanos pequen, porque el gran merecimiento radica en el arrepentimiento que sigue al pecado. Así es, de todos modos, en el islam, en lo que tiene que ver con las violaciones del ritual.

64. Cf. J. P. de Crousaz, *Traité de l'éducation des enfants*, Den Haag, 1722, vol. II, pp. 192 ss.

65. O incluso antes. T. Browne, *op. cit.*, pp. 56 ss., opina que el infierno está en los propios seres humanos, en el sentimiento de arrepentimiento. Para la fe misma no es necesario. Dios no castiga (¡y a pesar de ello le atormenta al autor la preocupación por el destino de los filósofos paganos, que tuvieron que morir desprovistos de la fe en Cristo!). Más de cien años después, el obispo Paley rechazará el discurso sobre los tormentos infernales como *figurative speech*; pero explicará su función mediante el hecho de que uno no puede realmente representarse los dolores que van unidos a la perdición del alma (¡!) antes de que aparezcan (en referencia a Mateo 16, 26). Cf. W. Paley, «Sermon XXXI. The Terrors of the Lord», citado según *The Works*, London, 1897, pp. 700-702. También los jesuitas habían admitido que la trascendencia aparece después de la muerte, pero lo hace de manera irreversible; debido a ello, se especializaron en una praxis del cálculo y la advertencia. Cf., por ejemplo, J. E. Nierembert, *La balance du temps et de l'eternité*, trad. francesa, Le Mans, 1676. Cf. especialmente pp. 100 ss.: «Le temps est l'occasion de

el bien, que ha optado moralmente y de manera inequívoca, pero al que no le interesa que exista una diferencia entre obrar bien u obrar mal?

Mientras que las preguntas tratadas hasta aquí se centran en la problemática teológica, llama la atención otro problema, que atañe más bien a los observadores externos. La identificación de la moral con la religión y la contraidentificación de la religión con la moral han infestado también a la religión con la estructura polemogénea de la comunicación moral[66]. Sobre moral es fácil disputar, especialmente cuando los criterios para el respeto y el desdén no se encuentran totalmente impermeabilizados contra los contextos con estructuras sociales. Siempre se trata de amigos y enemigos, de superiores y dependientes, y de la previsión que sigue a la comunicación. Cuando las cuestiones de fe se moralizan, esto vierte combustible sagrado en el fuego. Como efecto, se comprueba que millones de seres humanos han sido aniquilados en el ámbito de las religiones que atan el código religioso al código moral. La paradoja de la codificación ha encontrado por tanto una forma totalmente práctica de despliegue: en nombre del buen Dios se tortura y asesina, porque fracasan los otros medios de persuasión y porque, al fin y al cabo, la diferencia entre respeto y desdén solamente puede sancionarse de este modo. Pues no se puede estar pronto para decir: no se trata de eso.

Estas dificultades se agudizan hasta tal punto en la Edad Media, debido al vigor jurídico y organizador de la Iglesia católica, y después nuevamente en la Modernidad temprana, en las guerras religiosas ya motivadas por lo político, que la sociedad produce reacciones inmunológicas, y esto con ayuda del derecho. Pero sobre todo se modifica la forma de la diferenciación social y con ello el contexto en el que se recurre a la religión y a la moral. En el paso a una diferenciación funcional primaria, la visión religiosa del mundo pierde importancia social (lo que no permite extraer conclusiones sobre la intensidad de la comunicación religiosa). Además, queda claro que la moral ya no sirve más como forma de integración social. Mientras que las sociedades estratificadas utilizan o bien la religión o bien la moral para expresar la unidad en la multiplicidad del ordenamiento jerárquico[67], bajo un régimen de dife-

l'Eternité», esto es, el tiempo de vida es la ocasión de decidirse por la eternidad, y esto se debe hacer *siempre*, ya que se puede morir en *cualquier momento*.

66. Para este concepto, cf. J. Freund, «Le droit comme motif et solution des conflits», en *Die Funktionen des Rechts: Vorträge des Weltkongresses für Rechts- und Sozialphilosophie* (Madrid, 1973), *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, cuaderno 8, Wiesbaden, 1974, pp. 47-62; Íd., *Sociologie du conflit*, Paris, 1983, pp. 22, 327 ss.

67. Como sociedad primariamente religiosa, integrada por medio de las diferencias entre pureza/impureza, es famoso el sistema de castas de la India. Cf. para ello L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, London, 1970 [*Homo

renciación funcional queda finalmente claro que ninguno de los códigos de los sistemas funcionales puede identificar sus valores positivos/negativos con los de la moral[68]. La comunicación moral se reproduce de manera masificada y se busca sus propios temas, también en el ámbito de los sistemas funcionales[69]. Pero solamente el código de la moral sigue siendo utilizable de manera universal, gracias a su formalismo y a su estricta bivalencia. Los programas morales, en cambio, apenas si crean consenso; están influidos por los medios de comunicación de masas y, a diferencia del derecho positivo, no están dotados de una garantía normal de imposición. De esta manera, la integración social debe dejarse a las restricciones mutuas de los espacios de movimiento que tienen los sistemas funcionales. También la ética (ahora académica) ha perdido el control sobre la moral, no penetra en sus problemas de comunicación y en sus consecuencias y, en lugar de ello, adopta la función de preparar regulaciones jurídicas discursivamente. La moral, podría decirse, resulta solamente relevante para las comunicaciones cotidianas (incluyendo la prensa y la televisión), y solamente para casos más bien patológicos.

De forma igualmente dramática transcurren los cambios en el ámbito de las comunicaciones que utilizan el modo de observación de segundo orden. Entretanto, todos los sistemas funcionales se han reconvertido a este modo[70]: la ciencia con ayuda de publicaciones, la economía por medio de la orientación del mercado, la política a través de la opinión pública, y las familias y otros tipos de relaciones íntimas mediante la intimidad personal. Se exige a los pedagogos que observen cómo son observados por los niños; pero no se espera que por ello se crean dioses. Los juristas encuentran sus reglas de derecho positivo en decisiones que dejan reconocer cómo ha sido observado el derecho por medio del derecho en la situación planteada. Y por ello no llama la atención que también la religión se sirva de este modo de observación de segundo

Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas, Aguilar, Madrid, 1970]. En Europa se encuentra una clara definición moral de la nobleza, que sirve, junto al énfasis de criterio de nacimiento, a la delimitación hacia abajo; y al mismo tiempo a una perpetuación de este orden con otros catálogos de obligaciones hacia abajo, hasta llegar al descarte de oficios y personas «poco honorables» (esto con claras asociaciones de «impureza»).

68. En la teoría esto queda paradigmáticamente claro en el curso de pensamiento de Adam Smith, desde *The Theory of Moral Sentiments* (1759) hasta *Wealth of Nations* (1776), y en el resultado de que Smith, en lo referente a sus zapatos, prefería confiar más en su capacidad de pago que en la moral del zapatero.

69. Un ejemplo de ello es N. Luhmann, «Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik», en M. Kemper (ed.), *Opfer der Macht: Müssen Politiker ehrlich sein*, Frankfurt a.M., 1993, pp. 27-41. Cf. Íd., «Politik, Demokratie, Moral», en Konferenz der deutschen Akademie der Wissenschaften (ed.), *Normen, Ethik und Gesellschaft*, Mainz, 1997, pp. 17-39.

70. Cf. para esto N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992.

orden con la ayuda de los profesionales especialistas activos en este caso. La fórmula de contingencia «Dios» sirve aquí como equivalente funcional de aquello que en otros lugares se alcanza mediante el mercado o la opinión pública, mediante las miradas del compañero íntimo o a través de la representación de que es posible educar a los niños, es decir, el procesamiento reflexivo del sistema por medio de las observaciones propias del sistema de las observaciones propias del sistema. Si todavía existe un discurso total sobre la sociedad, entonces se encuentra en manos de los intelectuales, que se ocupan, bajo la fórmula para ellos agradable y desagradable de la crítica, de describir cómo describen otros intelectuales lo que ellos describen.

Mirando hacia atrás, parece como si las religiones con un Dios observador hubiesen preparado esta reconversión de todas las comunicaciones, importantes y ricas en consecuencias, al modo de observación de segundo orden. En cierta medida, se entrenó y probó con Dios aquello que más tarde sería un modo de trato social-universal con la alta complejidad. Y si para ello se han encontrado las correspondientes formas funcionales específicas (precios de mercado y temas mediáticos, niños y procedimientos expositivos para publicaciones científicas, fundamentaciones jurídicas de decisión), se vuelve superflua una síntesis del sentido total dentro de una cosmología moral-religiosa. Lo que no excluye que este problema siga existiendo, y que siempre que el problema se vuelva virulento a causa de los malos ajustes internos y externos del sistema sociedad, la religión intente tener preparada una respuesta.

VI

El Dios que observa había ofrecido una seguridad de orientación difícil de sustituir. Si uno se deshace de él, la «orientación» se vuelve problemática (y una palabra de moda). Él había homogeneizado el ser. Le había dejado aparecer como un continuo de racionalidad. Él había garantizado que todo lo que existe podía ser conocido, aunque no siempre por los seres humanos. No-saber era por tanto un concepto antropológico, por no decir humanístico, pero no era un concepto metafísico. O, dicho de otra manera, no había que contar con el hecho de que el no-saber fuese una condición de posibilidad del saber, y que el esfuerzo por saber pudiese conducir a la producción de más cantidad de no-saber. Los límites del saber alcanzable estaban marcados por medio de las señales de *stop* del misterio, por medio de prohibiciones a la curiosidad.

Además, el Dios que observa había dotado a las distinciones (al menos las más importantes) con un lado preferible, con un lado en el

que se encontraba el verdadero ser, la perfección, la naturaleza. Y esto había posibilitado el que se pudiese tener este lado como el dador de medida para el sentido de la distinción misma; así, el hombre, como base de la distinción hombre/mujer; la ciudad (o la política), como base para la distinción *polis*/*oikos*; oral/escrito, con la escritura como mera exteriorización técnica; el alma (inmortal)/el cuerpo (mortal), con la preferencia por la vida eterna; la distinción concepto/metáfora, con la suposición de que la distinción misma es conceptual; lo bueno, como base para la distinción bueno/malo; lo verdadero, como base para la distinción verdadero/falso; el ser, como base para la distinción ser/no-ser. En todo el viejo pensamiento europeo se encuentra esta estructura de la oposición jerarquizada, de la jerarquía que se supera a sí misma. La lógica fue a parar a un callejón sin salida con esta utilización doble (lógicamente inadmisible) del lado preferido como sentido de la distinción misma; hasta que llegó Gödel. En esta forma de paradoja desplegada, el mundo podía leerse como querido por Dios.

Hacia este punto decisivo de la metafísica onto-teológica apunta la filosofía de la deconstrucción; la metafísica (si realmente es una) de la refundación sobre la diferencia; la metafísica del espíritu que ya no puede excluir lo que él no es; la metafísica de la paradoja. «The Motif of homogeneity, the theological motif par excellence is what must be destroyed» [El motivo de la homogeneidad, el motivo teológico por excelencia, es lo que hay que destruir][71]. También este *must* puede, naturalmente, deconstruirse, esto siempre se piensa. Se endurece con la pregunta: ¿qué habría pasado si no...? Repite, aunque a mayor distancia, la «escritura» de la teología. No se debe entender esto como una denuncia, o solamente debe entenderse en el sentido de que la denuncia repite aquello (aunque en el sentido de *différance*) que denuncia. Ella vive, derreconstructivamente, de aquello que rechaza.

¿Sabemos más al saber esto? La ganancia seguramente no radica en un saber mejor fácilmente deconstruible (el ser, sabido del lado propio). Pero la ganancia radica en una mayor riqueza estructural de las formas, que se encuentran a disposición de la observación; y con ello crecen las posibilidades de la comunicación.

Junto a esta forma de jerarquía, que se sirve de oposiciones asimétricas, existe la célebre jerarquía de los seres, que disuelve la paradoja del observador por medio de distinciones de planos. Dios, entre sí mismo y los seres humanos, ha creado además a los ángeles, y les ha otorgado otra forma de acceso cognitivo al mundo. Los ángeles pueden percibir

71. J. Derrida, *Positions*, trad. inglesa, Chicago, 1981, p. 64 (¿82?). Cito la traducción inglesa por la particular dureza del *must* inglés.

ideas. En el espíritu del ángel existe otro mundo, un mundo ideal, puramente espiritual, en el cual el ser humano puede medir los defectos de su propio aparato cognitivo[72]. Esta diferenciación de planos permite fundar, a su vez, la asimetría de las oposiciones, que sobre su lado bueno hace que las miradas se dirijan, en cierto modo, hacia arriba.

Todo esto parece haber llegado a un fin: la historia, los seres humanos, la metafísica, el arte, el libro, Dios. Pero quizás tengamos solamente que aprender qué distinción hace el designar algo así.

72. A esto se refiere la teoría del arte del Renacimiento cuando comprende el principio de imitación no como un mero copiar lo que está a la mano, sino como un tornar visibles las formas ideales, tal y como subsisten en el espíritu de los ángeles. Cf. F. Zuccaro, *L'idea dei Pittori, Scultori ed Architetti,* Torino, 1607, citado según la reimpr. en *Scritti d'arte Federico Zuccaro*, ed. de D. Heikamp, Firenze, 1961, p. 159.

Capítulo 5

LA DIFERENCIACIÓN DE LA COMUNICACIÓN RELIGIOSA

I

Nunca pudo haber existido un estado social en el cual toda comunicación haya sido comunicación religiosa. Bajo un supuesto de este tipo, la comunicación religiosa no hubiese sido distinguible, por tanto no se la podría haber designado como religiosa. Si existe la comunicación religiosa, entonces siempre tiene que haber comunicación no-religiosa. La religión es —sean cuales sean sus condicionamientos sociales y sus formas semánticas— una forma con dos lados: un lado interno, en el que la comunicación religiosa se encuentra, por decirlo de alguna manera, consigo misma y reproduce la comunicación religiosa; y un lado externo, en el cual se encuentran (si se elige esta forma) otras posibilidades de comunicación.

Con esta distinción está presentado el tema de este capítulo. Se trata ahora nuevamente de *cómo* se distingue la comunicación religiosa y cómo las formas de este distinguir pueden desarrollarse hasta tal punto que surja un sistema religioso de comunicación operativamente clausurado y que se reproduce a sí mismo. Partimos de la suposición de que siempre debe tratarse de una actualización del valor trascendencia del código (naturalmente que en una primera instancia sin esa interpretación teológica tan tardía). Pero esto dice muy poco en un primer momento, y solamente cobra formas más precisas, en el contexto circular, con la diferenciación de la comunicación religiosa.

La forma acaso más modesta, y por eso quizás más antigua, de distinción de la comunicación religiosa debe de haber estado dada por sus *temas*. Cuando se habla de las enormes potencias del más allá o sobre

lo sagrado, o cuando se actúa de manera reconocible de esta manera, se trata de comunicación religiosa. Esto también puede consistir en que los individuos informen sobre sus propias experiencias religiosas y que, por el hecho de ser in-dividuos, aspiren a la autenticidad. La comunicación religiosa puede acaecer, una vez que está asegurada la identidad de la referencia y con ello la repetición de la misma, sin regla alguna y sin ocasión o fin predeterminado. El sistema sociedad puede reaccionar con religión a las ocasionales irritaciones, en la medida en que la comunicación pueda hacerse comprensible con referencias religiosas. Hablando cibernéticamente, se trata de un sistema no-reglado. No existe un mecanismo de *feedback* con el cual ya esté determinado de antemano qué *input* desencadena la comunicación religiosa. Si no se utilizan las oportunidades para la comunicación religiosa, no se produce ningún daño. Las omisiones no pueden identificarse como tales. Pero dentro del sistema comunicación, y a fin de preservar la adecuación temática, las cosas no pueden suceder de manera totalmente aleatoria; y pueden producirse tendencias que doten a determinados sucesos de una interpretación religiosa y a otros no.

La fascinación por medio de temas significa, cuando se traduce desde un sistema conceptual teórico-comunicativo a uno teórico-sistemático, fascinación a través de la heterorreferencia. Esto se corresponde con una constitución psíquica, en la cual los sistemas psíquicos participantes están determinados primariamente por la percepción, por exteriorizaciones por tanto, que renuncian a una reflexión corriente de los controles internos. Para los sistemas psíquicos, las potencias sagradas se vuelven representables bajo la forma de copias de estados de cosas perceptibles, como espíritus de los antepasados o como animales, o como fuerzas naturales. Y precisamente allí radica su carácter inquietante, su paradoja interna: en que no se ve lo que podría verse, y que por eso mismo uno no se puede proteger contra ello de la manera usual.

Si son correctas estas reflexiones acerca de una primacía originaria de lo externo, toda la evolución restante debe comprenderse como una creciente interiorización; y aquí también se puede pensar en una coevolución de autorreferencias comunicativas en el sistema sociedad y de exigencias de comprensión en los sistemas psíquicos.

Se puede aceptar un primer empujón, con el cual se determinan momentos y lugares para la comunicación sobre lo sagrado. Existen lugares, determinadas chozas, finalmente templos, en cuya cercanía uno debe ajustarse a lo sagrado, y esto bajo el peligro de un comportamiento blasfemo, sancionado socialmente. Y también se ofrece una sucesión temporal, que ordena el movimiento desde los lugares profanos a los sagrados, y viceversa. El domingo se va a la iglesia, aunque sea para

que se recuerde *especialmente* en *ese* día que Dios, como observador *universal*, se encuentra presente *todos* los días. La *actualización* de la experiencia religiosa intensa documenta una *posibilidad* que es *siempre* relevante. A esta forma de la diferenciación la llamaremos *diferenciación de la situación*, significando con «situación» el mundo considerado desde un lugar espacio/temporal.

Una diferenciación de la situación de este tipo necesita, naturalmente, una protección comunicativa y algo de reflexividad, es decir, comunicación sobre la comunicación. Debe distinguir situaciones y lograr hacerlas accesibles desde otras situaciones. Esto es algo corriente en un día normal de trabajo: después del trabajo, la comida. Pero si lo que debe establecerse es una definición religiosa de situación, que sobrepase la lógica inmediata de lo que se puede experimentar, entonces hay que desarrollar definiciones religiosas conectivas que incluyan situaciones con otra arbitrariedad; por ejemplo, sobre suciedad/limpieza o sobre pecado/confesión. Esto ya requiere una semántica con la cual la religión pueda «juzgar», a saber: dictaminar sobre sí misma y sobre el resto.

Solo cuando se encuentran fijados los lugares y tiempos como situaciones para el repetido uso religioso, se pueden desarrollar ritos estrictos cuya forma atestigua la exclusión (y con ello la presencia) de otras posibilidades[1]. Los ritos se celebran dentro del marco de cultos que, por su parte, fijan la atención y posibilitan, si se los mira desde la función, un mejoramiento más o menos irreflexivo de las perspectivas. Ahora son también posibles los mecanismos recursivos, que desencadenan un ritual a partir de ocasiones variables o fijas; a diferencia de las prácticas mágicas reactivas de la purificación, curación, apaciguamiento en el caso de sucesos desencadenantes que hacen su entrada de manera incontrolada.

Los ritos deben concebirse como formas de la comunicación con una percepción orientada a la escenificación. No se conciben como objeto de un consenso o de un acuerdo, pues esto introduciría en la institución la posibilidad del disenso o la rescisión del consenso. La cohesión social y la regulación del desarrollo ocurren por medio de objetos que se observan a fin de saber cuán avanzada se encuentra, qué es lo que sucede en este momento, lo que se debe hacer o esperar[2]. Se exige la presencia corporal, se ve y se es visto, y se ve que se es visto, y

1. Para la transición y establecimiento de un ámbito de comunicación ritualmente restringido, cf. M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London, 1970.

2. Véase sobre los cuasi-objetos como equivalentes funcionales de los contratos sociales M. Serres, *Genèse*, Paris, 1982, pp. 146 ss.

aquí ya está presente toda la comunicación. La necesaria presencia corporal amplía las posibilidades comunicativas. Precisamente por eso, el cuerpo sirve como medio de la constitución de formas, de la expresión y visibilidad de la restricción hasta la ejecución correcta sin alternativas[3]. Los cuerpos especiales —en estado de trance, en la danza, en la celebración del ritual— atraen la atención. Esto ahorra el representarse el suceso como aplicación de reglas. El movimiento de los cuerpos, aun en la Edad Media, es —como ha mostrado Friederike Hassauer para el caso de la peregrinación— más importante que la comprobación de los estados internos, en el sentido de un consenso consigo mismo y con los demás[4]. La comunicación se practica y se vigila estrictamente, pero con una diferencia mínima entre participación e información. Se participa únicamente el sentido del comportamiento, y su condensación ahorra en un principio los problemas de interpretación. La donación de sentido no debe ser objeto —a diferencia de lo que sucedía con el coro en la tragedia griega— de un comentario que se agrega, pues esto descubriría la contingencia del juego.

De manera implícita se comunica al mismo tiempo sobre la intención de la ejecución y sobre el mundo[5]. El comienzo de lugares y tiempos, y de formas de trato que fijan la autodeterminación del sistema sociedad, no significa de ningún modo que las referencias externas pierdan importancia. La comunicación autorreferencial, que se orienta según su propia corrección, naturalmente que no niega que ella tenga lugar en el mundo y en la sociedad. Debe seguir siendo alcanzable y debe disolverse nuevamente. Pero con los ritos también surge una necesidad de nueva formación de la heterorreferencia. Por eso se podrá suponer —y esto lo enseñó por ejemplo la escuela del *myth and ritual*—[6] que el desarrollo de los mitos se ve estimulado por la ritualización como una construcción semántica paralela hacia la frontera que debe practicarse: como *liminal phenomena*[7], como especificación de las diferencias que pueden utilizarse en los relatos, a fin de separar de otras cosas el tiempo actual y el fundamento del ritual. Se celebran diferencias como

3. Cf. para *body as social medium* M. Douglas, *op. cit.*, pp. 65 ss. Cf. también R. A. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond, Cal., 1979, pp. 126, 173 ss.

4. Cf. F. Hassauer, *«Santiago» - Schrift, Körper, Raum, Reise: Eine medientheoretische Rekonstruktion*, München, 1993.

5. Cf. para ello A. F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York, 1966, pp. 233 ss.

6. Cf. S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual, and Kingship*, Oxford, 1958. Cf. también A. F. C. Wallace, *op. cit.*, pp. 106 ss.

7. Así V. W. Turner, «Myth and Symbol», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Chicago, 1968, vol. 10, pp. 576-582.

caos/cosmos, nacimiento/muerte, abundancia/escasez, inmortal/mortal, inocencia/pecado, alma/cuerpo, asexuado (andrógino)/sexuado, titanes/dioses, o también muy concretamente procesos del cambio de formas. La heterorreferencia se elabora, por tanto, sobre la base de distinciones. Cobra importancia cuando las comunicaciones religiosas autorreferentes sienten necesidad de sentido. Esto permite libertades restringidas. Estas distinciones se encuentran dadas de manera obligatoria y no se encuentran a disposición. Pero al mismo tiempo depende del comportamiento humano aquello que se realice en el caso individual o con qué ajuste se lo haga. Y con ello el tiempo se vuelve relevante. El tiempo que corre de manera regular se digitaliza y, de esta manera, se vuelve un referente. De ello surge la forma de la narración, en la cual la diferencia puede aparecer como unidad, es decir, se pueden desplegar paradojas. Pero para los relatos míticos sigue siendo decisivo que los lugares y tiempos de la narración se encuentren a menudo prescriptos, y sobre todo que no puedan eliminarse la acción ni el carácter social del contexto narrativo. Esto facilita la formación de analogías y el traspaso de la sabiduría de los mitos a las situaciones de la vida cotidiana.

Los mitos narran lo que ya se sabe. Ésta es su manera de reproducir lo desconocido en lo conocido. Su resultado es solidaridad, no información. Por ello, los mitos siempre se refieren únicamente a sucesos *pasados* con vistas a su posibilidad de interpretación *actual*. No se trata del *futuro*; y cuando en contados casos se producen escatologías, que se extralimitan con una presentación de la vida más allá de la muerte, el futuro se presenta en cuadros invertidos, fascinantes por su fantasía. El futuro significa entonces que lo desconocido subyugará a lo conocido.

En el mito no se narra lo que se conoce, no se vuelve objeto de la *story*, sino que se presupone. Las referencias autorreferenciales corren en paralelo, pero no se articulan, es decir, no se vuelven tema de la comunicación (que siempre puede negarse). Solamente hacia el final de la cultura mítica (en este caso, griega), se espera del poeta algo llamativo, sorpresivo, novedoso. Y el designado para esto ya no se llama adivino, sino hacedor[8].

La combinación rito/mito canaliza el carácter cognoscible de las desviaciones y, con ello, la colocación de expectativas normativas. Solamente existe desvío del rito estrictamente regulado, y aquí las desviaciones son fácilmente reconocibles como faltas. El mito solamente se narra y, debido a que el relato sucede de manera oral y a que se ejecuta sintiéndolo, se cree en él. El narrador puede adornar y agregar, siempre que permanezca dentro de una estructura reconocible, pero el relato no se

8. Ya no es un *aiodós*, sino un *poietés*.

encuentra fijado contra las desviaciones[9]. Solamente puede fijarse de manera normativa el lado autorreferencial, pero no el lado heterorreferencial de la totalidad del complejo religioso; pues no tendría sentido normalizar estados de cosas del entorno que no se pueden influir. De acuerdo con ello, se distinguen las formas en las cuales se admite la contingencia: el mito las deja aparecer en los pasajes de acople (transiciones) del relato; en el rito se vuelven visibles como faltas, si es posible se eliminan o, de lo contrario, se las concibe y trata como presagios, como señales de desgracia.

Paralelamente a este proceso, surge una necesidad de asistencia social para amortiguar sus dificultades crecientes. En la misma medida en que la trascendencia se vuelve un tema, y por ello se amontonan formulaciones paradójicas o ambivalentes, de igual forma se vuelve aguda la necesidad de mediaciones. Éstas pueden estar instaladas en el cosmos religioso según el modelo de relación patrón/cliente y adoptan entonces la forma de intervenciones sagradas[10]. Surge un equivalente funcional por medio de la diferenciación de los roles respectivos, los cuales pueden ofrecer servicios de mediación independientes del culto a los antepasados[11]. También aquí resultan de interés para un análisis teórico-evolutivo las formas de transición que posibilitan acostumbrarse a lo insólito. En el caso de las amenazas que puedan aparecer ocasionalmente, o en las intervenciones de las potencias sagradas, puede tratarse simplemente de oportunidades aprovechadas, de movilizar a miembros de la tribu con los nervios más fuertes o con la capacidad de lograr reconocimiento para definir situaciones, bien sea a causa de la edad o por el recuerdo de casos similares en el pasado. El saber como receta se establece para la absorción de inseguridad, y para ello basta con la afirmación de que ayuda a esto o lo de más allá. Las exigencias mayores se producen a partir del desarrollo de ritos y mitos. Ahora se debe

9. También esto cambia en las tragedias griegas, y a causa de la escritura. La versión del texto obligatoria en las representaciones se conserva de manera oficial y se utiliza como criterio correcto de exposición.

10. En las religiones africanas está difundida la utilización de los muertos en esta función, con lo cual los muertos pueden alcanzar a sus antepasados y éstos, finalmente, a Dios. Cf. J. S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London, 1970, especialmente pp. 230 ss., 267 ss.

11. También aquí es muy amplio el espectro de formas de transición. Piénsese, por ejemplo, en el estado de posesión espiritual (trance) y en la conocida (y eventualmente hereditaria) disponibilidad de determinadas personas para estos estados. Y, como apéndice de lo anterior, en la necesidad de interpretación que se produce a partir de expresiones confusas o fenómenos corporales, los cuales requieren determinados especialistas, hasta llegar a las arduas preguntas sobre la estigmatización real o ficticia, cuestiones que solamente pueden aclararse en el Vaticano.

asegurar la redundancia y la variedad a ambos lados de esta distinción. Junto o a causa de aquellas competencias ocasionales, se constituyen roles, que son responsables de ello; y con las esperanzas que se orientan a los roles se plantea también el problema de la sucesión, cuando el portador del rol fracasa o muere, es decir, una especie de conciencia del cargo. El sistema religión reacciona a este aumento de la complejidad con una diferenciación doble, que encuentra su sostén precisamente en esta duplicación: la distinción entre rol y persona, y la distinción entre este rol (o roles) especial y el comportamiento habitual.

Las diferenciaciones de roles se pueden producir de manera puramente situacional. No necesitan referirse desde el vamos al acceso a la trascendencia. Los cultos que trabajan con estados de trance (muy difundidos hoy en día en Centro y Sudamérica) pueden, en principio, mantener abierto a todos los participantes el rol de un médium, «poseído» por espíritus, incluso cuando la escenificación correspondiente necesite una selección. En lo que al acceso a la trascendencia se refiere, no existen ningunas asimetrías fijas de roles y probablemente tampoco exista una distinción clara entre magia negra y blanca. En otros casos, en cambio, solamente puede desarrollarse una secuencia en el culto ajustada a un orden cuando los sacerdotes conducen sus aptitudes (por ejemplo: administrar sacramentos); y éstas son entonces aptitudes que no puede tener ni ejecutar cualquiera. Cuando se trata de asimetrías fijas de roles, es de suponer que existe un reaseguro dentro de un orden jerárquico-social general, sea en la construcción estratificada de la sociedad, sea en la especial organización de cargos de una iglesia. Los cultos que trabajan con estados de trance tienen, en este sentido, más libertad; y quizás no sea una casualidad que actualmente se desarrollen sobre todo entre las capas de la población oprimidas racial y socialmente.

Una organización de roles posibilita simultáneamente la estabilidad y la movilidad, construye un nivel emergente de actividad religiosa. La capacidad de tratar con problemas religiosos puede asegurarse a largo plazo. Puede diferenciarse según el trabajo o jerárquicamente. Cuando los recursos son suficientes, surge un sacerdocio, que finalmente termina controlando el acceso a los roles y que, eventualmente, puede llegar a un acuerdo para armonizar la regulación de acceso con la capa social.

Visto desde el punto de vista del sistema sociedad, todo esto es organización de la autorreferencia. Pero lo que quiera decir autorreferencia se vuelve ahora ambiguo. Tanto antes como ahora se trata de la autoobservación de la comunicación, se trata de la comunicación sobre la comunicación. Pero la organización diferenciada de roles del sacerdocio puede desarrollar también un interés propio, bien en la pureza o en la ortodoxia, bien en los recursos. Con ello, se produce la posibilidad de

sacar a la religión de sí misma y conducirla a un modo socio-estructural de diferenciación sistémica. Entonces no existen únicamente objetos sagrados, ritos y mitos, que deben reproducirse competentemente, sino que surge un sistema religión que debe incorporar múltiples actividades y recursos no-religiosos y que debe ser capaz de comunicar acerca de ellos: asuntos de los edificios y de la administración, del personal subordinado y de las relaciones sociales internas, que para el sistema religión son externas. El sistema descansa ahora sobre una doble sistematización, en un plano operativo y en un plano semántico; alcanza, con ello, el estado de «clausura doble»[12]. Por un lado, las operaciones se determinan con vistas al correspondiente estado del sistema y a la capacidad de acople en el sistema; por otro lado, uno se orienta según una construcción del mundo acordada sobre ello, en la cual se controlan las transiciones y se evitan, en la medida de lo posible, las inconsistencias, o se exponen como meras contradicciones aparentes. Esto requiere, sobre todo, que las oposiciones como nacimiento y muerte, suerte y desgracia, amanecer y atardecer, amigos y enemigos, no se experimenten más como contradicciones, sino que se *introduzcan* en la cosmología. Podría decirse que la no-admisión de contradicciones debe retirarse a la lógica y desbloquear las cosas y sucesos.

Uno no erraría en la suposición de que en un estado de desarrollo de esta especie debe adaptarse la heterorreferencia de la religión. Por ejemplo, en la doctrina de los dones que influyen en la salvación del alma y, en conexión con ello, en un desacople de las representaciones sobre la vida tras la muerte de las circunstancias de la muerte (muerte en la lucha, muerte en la cama) y de las ventajas condicionadas por la clase. La bienvenida representación de una vida tras la muerte parece ser aquella generalización que se encuentra a la altura de las nuevas diferenciaciones[13]: satisface las necesidades de los clientes, facilita el suministro de recursos y sirve a la ortodoxia como representación global en la cual pueden incluirse múltiples condicionamientos de corte moral. Además, la diferencia ahora creciente entre sacerdotes y laicos necesita una interpretación transmisible. Para ese fin, parece obvio volver a recurrir al viejo *topos* del saber secreto, luego a una competencia especial para el trato con textos sagrados o a una mayor eficacia en la comunicación con el templo divino a su debido tiempo, o también a mayores resulta-

12. Para el concepto cf. H. von Foerster, *Observing Systems*, Seaside, Cal., 1981, pp. 304 ss.
13. Seguimos aquí una sugerencia de Talcott Parsons para describir la evolución con las variables *adaptative upgrading, differentiation, inclusion* y *value generalization*. Cf., entre otros, T. Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N.J., 1971, pp. 11, 26 ss.

dos mediante formas especiales en el estilo de vida. El ascetismo puede legitimar la riqueza. La sabiduría no tiene que probarse exclusivamente en el estilo de vida de los sabios hasta tanto no sean posibles los controles independientes (empíricos) del saber. Pero ahora los seres humanos necesitan ante todo un «alma», a la que pueda atribuirse culpa y destino, antes y después de la muerte. El castigo puede introducirse[14] en el alma como sentimiento de culpa y dejar el resto en manos del derecho.

Llama especialmente la atención que en este estado de desarrollo pueda aceptarse la representación de una *alianza*, de un pacto de Dios con su pueblo[15]. Esto sustituye y desvaloriza en considerable medida los cuasi-objetos, que habían conducido el acaecer social de los ritos, y lleva a concepciones nuevas del culto religioso, cuyo sentido «sinagógico» puede radicar ahora en la confirmación del pacto, en las lecturas, en la apropiación interpretativa del texto. El pacto está dado y se acepta. Con ello, aparece el problema de la fidelidad al pacto y modifica todo aquello con lo que se había contado para las contaminaciones y faltas rituales, con sus correspondientes acciones igualadoras.

Los desplazamientos en la relación semántica de la heterorreferencia y la autorreferencia reflejan ahora con más fuerza los problemas internos del sistema. Formulado de manera extremadamente general, quizás se podría decir que ahora las propias diferencias y distinciones del sistema excitan el desarrollo de la organización y de los dogmas, y que el aprovechamiento de los grados de libertad dados a través de ello conduce a las conocidas diferencias entre las religiones de las altas culturas, las cuales han impedido hasta hoy que se pueda formar una semántica religiosa universal. A la autoespecificación de cada religión pertenece también su delimitación frente a otras religiones, y esto con una intensidad claramente diferente que depende de las propias reglas de exclusión.

II

La distinción entre diferenciación de temas, de situación, de roles y sistémicas supone criterios de distinción. Los temas, las situaciones y los roles pueden mantenerse separados con distinciones relativamente sen-

14. Cf. A. Hahn, «Unendliches Ende: Höllenvorstellungen in soziologischer Perspektive», en K. Stierle y R. Warning (eds.), *Das Ende: Figuren einer Denkform. Poetik und Hermeneutik* XVI, München, 1996, pp. 155-182.

15. Pero aquí desde luego no debe pasarse por alto que la representación de un contrato sinalagmático, que también conduce el desarrollo de los servicios deficitarios y de las imposibilidades, es un descubrimiento jurídico mucho más tardío del derecho civil romano.

cillas, al igual que las cosas. Cada uno de estos objetos se deja distinguir de todo el resto, por lo tanto del ***unmarked state*** del mundo y, en vista de ello, designarse. Frente a las interferencias se puede reaccionar con una nueva definición de la situación. Qué problemas de consistencia aparezcan, depende del ritmo que tenga el estilo de vida. Se necesita, por ejemplo, tiempo para ir de un lugar a otro. Solamente con el desarrollo de una cultura escrita aumentan los requisitos de consistencia dentro de la semántica conservada. Frente a ello, se puede reaccionar con —entre otras cosas— diferenciaciones sistémicas, que interrumpen el peso de la consistencia por medio de distinciones sistema/entorno. Pues las diferenciaciones sistémicas se distinguen de todas las formas restantes de la diferenciación por el hecho de que las posiciones de los observadores se co-diferencian, y a partir de cada sistema se ve otra cosa distinta que entorno.

De la diferenciación sistémica como diferente a todas las otras formas de diferenciación solamente hablaremos cuando el sistema mismo trace las fronteras entre sí y el entorno, y cuando se reproduzca a sí mismo por medio de ello. Independientemente de las posibilidades de algún observador de comprobar contextos (por ejemplo, entre los ritos y los mitos, o entre los roles religiosos), una formación sistémica supone (si se acepta esta ventaja de la teoría[16]) que el sistema decide en el proceso de auto-observación cuáles operaciones reproducen el sistema y cuáles no; por tanto, lo que pertenece al sistema y lo que no pertenece a él. Incluso allí pueden por cierto aparecer observadores externos que trabajen con otras distinciones y cesuras. Pero da igual lo que se disponga en este contexto sobre el concepto sistémico: existen de todas maneras sistemas «autopoiéticos» que producen en la red de las propias operaciones todo aquello que para ellos cuenta como operación sistémica y que en el sistema se trata como capaz de acoplarse. De esto se sigue que estos sistemas trabajan bajo la condición de la clausura operativa, que se liberan de la determinación directamente externa de sus propios estados y se confían solamente a los acoplamientos estructurales, los cuales canalizan (y excluyen) aquellas interferencias que en el sistema se tratan como irritaciones y se transforman en informaciones manipulables.

Los cultos a los antepasados juegan un rol especial dentro de una larga tradición religiosa. Se los encuentra, surgiendo con independencia unos de otros, en diferentes sociedades, tanto en Mesopotamia como en China. La experiencia básica de la muerte de los propios padres o abuelos motiva la pregunta acerca de qué ha sido de ellos, y esta pre-

16. Para ello y con más detalle N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M., 1984, cap. III, nota 29.

gunta recibe un tinte típicamente religioso mediante el hecho de que no se puede estar seguro de si sobreviven como espíritus buenos y asistenciales o como espíritus malos, y qué tipo de influencia tienen sobre la familia. Los cultos, pero también las genealogías privadas, aseguran y reproducen la memoria, incluso cuando la vida de los muertos cae gradualmente en el olvido. Una genealogía sirve simultáneamente como esquema taxonómico y como punto de referencia para el ritual del culto a los antepasados. Con la diferenciación y reconocimiento institucional de los cultos a los antepasados, la sociedad puede registrar una diferenciación segmentada de base en los hogares de las familias, incluso después de que hayan surgido estructuras políticas y religiones universales, o representaciones morales fijadas en forma de texto. De este modo, la diferenciación de la religión se posibilita y frena al mismo tiempo. Todavía no puede hablarse de un sistema religión que incluya *todas* las comunicaciones religiosas y *solamente* ellas. El culto a los antepasados permanece fuertemente unido a la vida de las familias en los hogares o a sistemas de parentesco más grandes (clanes), y debido a ello se reproduce de forma motivacional.

Pero las religiones universales, que pueden probar lo que tiene sentido en su contexto y lo que no lo tiene, son sistemas autopoiéticos. Se reproducen a sí mismas mediante sus propias operaciones y requieren para ello la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia. Para este fin, es de ayuda una base textual que sirve como canon, una ortodoxia con limitada capacidad de aprendizaje. Pero los textos formulan una descripción del mundo; posibilitan, por tanto, la reproducción de la *diferencia* entre autorreferencia y heterorreferencia. El mundo se interpreta religiosamente, se lo cubre con sentido religioso, pero esto se realiza sobre la base de comunicaciones operativas que son capaces de acoplarse en el sistema mismo. Entonces pueden verificarse juicios sobre *otras* cosas con los *propios* medios. Estos medios textuales deben presuponerse como vinculantes, como *religio*; su autointerpretación debe encontrar restricciones en su carácter sagrado; pues de lo contrario se permitiría *internamente* que las descripciones fuesen modificadas constantemente *desde fuera* (por ejemplo, políticamente).

Cuando la religión ha alcanzado esta forma de diferenciación, ofrece una descripción *completa* del mundo (desde su punto de vista). Esto hace difícil, si no imposible, reconocer la diferenciación de la religión en la sociedad y reaccionar comunicativamente *frente a ella*, especialmente cuando casi todos comparten las mismas premisas de fe. La sociedad adopta una fijación religiosa del mundo. Solamente en este mundo, y precisamente en él, existen libertades para la comunicación no-religiosa. No todos los días son Sabbath. Pero justamente el concentrado

temporal de la religión establece una diferencia, que está connotada religiosamente *como diferencia, como forma* por tanto. El tiempo sagrado y los otros tiempos son tiempos del mismo mundo, cuya unidad (religiosa) se acentúa por medio de esta forma con dos lados.

El sistema religión es por consiguiente operativo, pero no está cerrado al sentido. Ofrece a la sociedad esquemas de observación que utilizan distinciones, en las cuales vuelve a aparecer la religión en uno de los lados, como tiempo especial, como culto, como profesión sacerdotal, y típicamente en las tres dimensiones: temporal, objetiva y social. En esta arquitectura compleja, que descansa en una *re-entry* de la religión en el mundo definido religiosamente, se vuelve por tanto visible la base operativa del sistema religión, volviéndose al mismo tiempo invisible que la distinción de la religión se debe a la religión misma. Se puede entonces exponer el culto, el sacerdocio, etc., a la comunicación (eventualmente crítica), sin poner por ello en cuestión la fijación religiosa del mundo. Ésta no se encuentra a disposición mientras no existan otras construcciones del mundo (por ejemplo, las de las ciencias naturales).

Un sistema operativamente cerrado no puede comenzar ni finalizar con las operaciones propias. Pues para ello tendría que ser capaz de traspasar las fronteras propias con las operaciones propias. Puede elaborar una descripción del principio y del fin, incluso una descripción del principio y fin del mundo; pero esto solamente puede suceder en el mundo, entre el principio y el fin, porque únicamente puede suceder con las operaciones de un sistema autopoiético que ya está operando[17]. Precisamente por eso, en *El Paraíso perdido* de Milton, el arcángel Rafael debe explicarle a Adán, que no puede saberlo, el sentido de la historia universal desde el principio hasta el final; y todo bajo el supuesto de que acaso Dios observe lo que deja acaecer antes del principio y después del final. El tiempo se encuentra disponible como horizonte de narraciones, pero narraciones que deben suceder en el tiempo.

Esta estructura autosuficiente de una *re-entry* del tiempo en el tiempo no se vuelve reconocible como paradoja en el plano descriptivo. Solamente ofrece ocasión para discusiones acerca de la finitud/infinitud espacial/temporal del mundo, que no rozan el problema con esta distinción, en cierta medida objetiva. Esto no dispensa a una descripción externa de esta descripción de la pregunta acerca de cómo puede uno representarse el comienzo de un sistema autopoiético religión, cómo puede reconstruirlo «científicamente». Es bastante obvio que se con-

17. Cf. N. Luhmann, «Anfang und Ende: Probleme einer Unterscheidung», en N. Luhmann y K. Eberhard Schorr (eds.), *Zwischen Anfang und Ende: Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt a.M., 1990, pp. 11-23.

sidere la clausura operativa como una conquista evolutiva, que puede alcanzarse de forma «equifinal» desde diferentes puntos de partida, en la medida en que se cumplan precondiciones mínimas. Volveremos sobre ello en conexión con las reflexiones acerca de la evolución de la religión, pero antes debemos completar el análisis de la diferenciación de la religión desde otro punto de vista.

III

La comunicación lingüística puede reaccionar frente a toda comunicación lingüística con un «sí» o con un «no», aceptando o rechazando. Según cómo se decida esto, se coloca o no se coloca en la base la comunicación precedente como premisa de futuras selecciones. En *ambos* casos, el resultado puede conducir a la interrupción de la comunicación corriente: en el consenso, porque ya no hay nada más que decir; en el disenso, porque una continuación de la comunicación aparece como inútil. Pero también puede existir una comunicación derivada en *ambos* casos: en el consenso, porque solamente se tiene una base para una comunicación más arriesgada, más plena de supuestos, más constructiva; en el disenso, porque solamente merece la pena disputar o discutir de forma pacífica-controvertida. La bifurcación sí/no no significa lo mismo que continuación o interrupción de la comunicación. Por el contrario, es aquel código lingüístico que garantiza que la comunicación puede continuar de todas maneras, sean cuales sean las causas externas (motivos) que empujen el proceso a la vía del sí o a la del no.

A diferencia de la posición que se encuentra representada hoy en día por Jürgen Habermas[18], nosotros no partimos del hecho de que existe un *télos* comunicativo inmanente, el cual prescribe normativamente que se busque el acuerdo. Por eso, renunciamos a un concepto normativo de racionalidad. Esta renuncia deja el camino libre para otro planteamiento del problema. Precisamente la bifurcación sí/no constantemente renovada, es decir, el código binario de la lengua, asegura la autopoiesis del sistema de comunicación sociedad, que puede continuar operando en la vía del sí o en la vía del no, o puede interrumpir cuando aparecen en el horizonte otras posibilidades de comunicación más atractivas. Pero entonces se arriba a la pregunta que nos ocupará ahora: ¿cómo puede asegurarse una aceptación suficiente de la comunicación cuando el sentido ofertado se vuelve siempre más selectivo, más impro-

18. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt a.M., 1981 [*Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 2 vols., 1987].

bable; cuando aumenta el caudal de exigencia, cuando la sociedad se vuelve más compleja?

Éste es sobre todo el caso cuando se introduce y se extiende la escritura, de modo que se vuelven posibles comunicaciones que eluden los controles de interacción entre presentes. La escritura posibilita la comunicación entre ausentes, y los ausentes se encuentran más libres en la cuestión de si desean utilizar o no el sentido de lo leído, de si lo creen o no lo creen, de si lo siguen como norma o instrucción o no. Esto puede depender de coyunturas, oportunidades, vigilancias totalmente diferentes, y la extensión temporal de las posibilidades de opción ya se encargará de que se vuelvan más probables los rechazos o simplemente la continuación inconsistente de la comunicación. La escritura, una tecnología de la comunicación que es, en sí misma, neutral, y que se encuentra igualmente sometida al código sí/no, favorece al no.

La escritura permite además evitar los constreñimientos de la interacción entre presentes, la presión del tiempo y las presiones de la percepción recíproca. Deja que el participante en la comunicación sea más libre para elegir momentos y situaciones para la lectura, para interrumpirla y volverla a empezar, y con todo ello permite ganar una relación más personal con la comunicación. Precisamente la época de los medios de masa es una época de intensiva personalización de la participación en la comunicación[19]. Solamente de esta manera resulta posible que la participación en la comunicación (religiosa y de otro tipo) se vuelva una experiencia muy personal.

Los inventos sociales importantes se ajustan exactamente a este problema, y no es ninguna casualidad que la construcción de los respectivos logros evolutivos sea algo que venga inmediatamente después de la introducción de una escritura universal totalmente fonética, a saber, del alfabeto. Es casi imposible hablar de una conexión causal, pero sí de una adecuación que permite la realización de la sociedad en un nivel de complejidad más alto.

Los inventos sociales significativos, sobre todo la invención del poder político controlable y del dinero en moneda[20], así como la separación de una búsqueda de la verdad guiada dialógica y literariamente[21], llevaron a la sociedad griega de la Antigüedad a un nivel de complejidad

19. Cf. E. Esposito, «Interaktion, Interaktivität und Personalisierung der Massenmedien»: *Soziale Systeme* I (1995), pp. 225-260.

20. Para la relación recíproca originaria de estas dos novedades bajo la forma del tirano griego, cf. P. N. Ure, *The Origin of Tyranny*, Cambridge, 1922.

21. Cf. para esto y para una larga simbiosis entre ciencia y magia, que llega hasta el siglo XVII, G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979.

que desde entonces ha quedado conservada en la memoria institucional de la sociedad y que no se ha olvidado, a pesar de todos los reveses. Y tampoco se verá como una casualidad que esto pudo suceder bajo condiciones que impedían a la religión las intervenciones en los ajustes semánticos o estructurales. La diferenciación estructural iniciada mediante ello no tuvo que enfrentarse a la religión, no tuvo que perseguir un programa secularizador. Podía aceptar la religión en el plano de los cultos intensivos hacia adentro, como momento de la diferenciación estructural de la sociedad.

Con la ayuda de una teoría general de los medios de comunicación simbólicamente generalizados puede reconstruirse este desarrollo[22]. La función de estos medios se relaciona con el problema de la aceptación que se vuelve improbable. Éste es su punto de partida común, y también el remedio muestra coincidencias. Se trata siempre de condicionamientos especiales que desplazan la situación motivacional (y «situación motivacional» no se entiende aquí de manera psicológica, sino como subordinación en funcionamiento de la comunicación). Se introducen medios de amenaza (poder) o medios de prueba (verdad), se persuade por medio de una combinatoria de formas comprensible por los sentidos (arte), por medio de la contracción de esperanzas altamente individuales en otro/a (amor), o mediante un «comodín» (dinero) que puede volver a utilizarse. Se produce, por tanto, una relación artificial entre el condicionamiento y la motivación que resulta compatible con contingencias más altas, pero que al mismo tiempo debe diferenciarse estructuralmente, abarca solamente aspectos parciales de la convivencia social y tiende, en consecuencia, a las correspondientes diferenciaciones sistémicas. Las consecuencias totales de este desarrollo se muestran solamente en el proceso de reconversión de la sociedad moderna a la diferenciación funcional.

También la religión tuvo que ser afectada por el mismo problema de la aceptación que se vuelve improbable. La readaptación cultural general a la nueva tecnología comunicativa de la escritura ya exigía modificaciones en los juicios de fe; por ejemplo, en la representación de un Dios continuamente presente-ausente, que todo lo observa; estos juicios podían partir, en un principio, de la idea de que en el ámbito

22. Para una breve panorámica, cf. N. Luhmann, «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien», en Íd., *Soziologische Aufklärung* 2, Opladen, 1975, pp. 170-192; para algunos medios en concreto, Íd., *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 2000, pp. 18 ss.; *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M., 1982 [*El amor como pasión*, Edicions 62, Barcelona, 1985]; *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1988, pp. 230 ss.; *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1990, pp. 167 ss.

de la comunicación humana la comunicación religiosa sucedía oralmente[23]. Solamente había que impedir la comunicación corriente de Dios con los seres humanos o restringirla a un *corpus* textual fijo; pues de lo contrario se llegaría demasiado pronto a una acumulación de protocolos muy diferentes sobre los anuncios de Dios y, con ello, a una desocupación tecnológicamente condicionada de los sacerdotes[24] o a su readaptación profesional en tareas de posracionalización y armonización de diferentes informes[25]. La capacidad individual de probar y reflexionar las exigencias de la fe, capacidad muy unida a la expansión del dominio de la escritura, solamente se vuelve un problema con la impresión de libros y conduce, del lado protestante, a una exteriorización más fuerte (fe en la escritura —si no estuviera escrito no se creería en ello— y necesidad de una organización eclesial) y a una interiorización más potente de la fe como experiencia propia y como convencimiento en la confesión individual.

Algo apunta al hecho de que bajo esta presión de una problemática general y típica se ha desarrollado un medio de comunicación especial, simbólicamente generalizado: la «fe»; al menos en el ámbito cristiano. Las condiciones de la recta fe se formulan en artículos (para la escritura, por tanto). Se encuentran formas de la confirmación comunicativa (la Iglesia en el sentido espiritual de una comunidad para la fe), y se transforma la función de la vieja cultura ritual en una especie de mecanismo simbiótico, de formas corporales de estar unidos, incluso de presencia corporal del Dios muerto. Todo esto tiene paralelos en otros medios de comunicación simbólicamente generalizados. Pero también existen marcadas diferencias. Otros medios se diferencian en vista de la pregunta de si el experimentar o actuar debe motivarse como selección improbable, y se especializan de acuerdo con ello (por ejemplo, verdad de un lado, poder del otro)[26]. La religión no puede seguir este principio de distinción, ya que subordina toda vida a la observación de Dios, y se crearía dificultades si tuviese que aceptar que se pudiese ganar su salvación mediante un mero actuar librado a la voluntad o, a la inversa, por medio de una experiencia que no encuentre ningún correlato en el

23. Cf. para ello W. J. Ong, *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven, 1967; Íd., «Communications Media and the State of Theology»: *Cross Currents* 19 (1969), pp. 462-480.

24. Tomo prestada esta formulación de A. C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York, 1986, p. 55.

25. Este problema también se encuentra en la creencia popular de las «cartas celestiales» y en las numerosas apariciones visionarias en la Edad Media, cuya autenticidad debía regularse de forma político-eclesiástica.

26. Para los detalles remito a la literatura citada en la nota 22 de este capítulo.

actuar correspondiente. Tampoco puede ordenar la estructura profesional de distinción entre sacerdotes y laicos según el esquema «uno actúa, el otro experimenta», ya que esto contradice la representación de una comunión en la fe. Dicho de otra manera: la religión está encargada de la unidad del ser humano, pero siempre se queda parada en una inextricable correlación entre el experimentar y el actuar. La unilateralidad y artificialidad de la atribución de selecciones, bien impresas de forma externa (experimentar), bien motivadas internamente (actuar), poseen un sentido adicional en el desbloqueo del otro lado de esta distinción; pero precisamente esto no se ajusta a las exigencias religiosas de la fe. Algo así, además, deja abierta la pregunta de cómo se arregla la religión con el hecho de que resulta cada vez más fácil rechazarla. Para repetir esta pregunta: ¿en qué formas son aquí todavía posibles los acoplamientos confiables de condicionamiento y motivación cuando la sociedad se vuelve más compleja y las comunidades de inclusión local de base interactiva pierden su peso para orientar el estilo de vida del individuo?

Se podría descubrir una especie de equivalente funcional en un complejo semántico, en el cual se problematizaran las relaciones del único Dios eterno con las múltiples almas que sobreviven a sus cuerpos[27]. La construcción del alma, y la correspondiente distinción entre cuerpo y alma, sirven a la religión como punto de anclaje en el mundo, como posibilidad de contratar intereses de supervivencia y como componente de un medio propio, que hace representable un acoplamiento libre de las almas y de sus destinos. La unidad de este medio se encuentra garantizado por la figura del pecado, que deja que se vuelva un problema el hecho de si Dios finalmente salvará el alma de cada individuo o la entregará a la condena eterna[28]. Esto es un medio en la medida en que la relación entre Dios y las almas admite un gran número de combinaciones, aunque solamente dos valores finales (¡pero así y todo: dos!), la salvación o la condenación, se encuentran a disposición. El pecado se comprende tanto de manera analógica como digital, esto es, como estado duradero (*habitus*) de la vida corporal en este mundo y como actuar actual, es decir, como culpa. La participación de Dios se encuentra asegurada por el hecho de que la autosatisfacción, en este caso la autosalvación, no se encuentra a disposición (como sucede, por otra parte, en todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados). Acaso uno se esfuerce por una vida libre de pecado y por la consecución de obras buenas; pero si se realiza un balance y, en vista a ello, se cuenta con la salvación, pue-

27. Para esto, con más detalle, N. Luhmann, *Das Medium der Religion: Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen*, ms., 1994.
28. Cf. nuevamente A. Hahn, *op. cit.*

de resultar exactamente contraproducente, a saber: un rodeo astuto del demonio, que ha colocado sus trampas en el camino que lleva al cielo. La gracia es irrenunciable para las carreras sagradas elegidas individualmente, pero también y precisamente para recompensar con la salvación el arrepentimiento de los pecados. Y a pesar de ello, la salvación de cada alma posee y conserva su forma única, individual. Dios conoce y juzga de manera particular a cada individuo.

Esta coyuntura ideada parece cumplir con todas las condiciones de un medio religioso. Ofrece un sustrato medial en el amor del Dios omnisciente, que conduce configuraciones de formas muy específicas. Es difícil discutir la fuerza motivacional de estos condicionamientos, al menos durante algunos siglos. Ella trabaja, además, con medios altamente plausibles y conservados desde antiguo; con la representación de un Dios único que todo lo ve, y con la suposición de almas humanas que sobreviven a sus cuerpos. Por otro lado, no deben desconocerse determinadas condiciones históricas, sobre todo la forma institucional, jurídica y eclesiástica con la que se administró este medio, y posibilidades relativamente buenas para el consenso moral en relación con los criterios que sirven como programa para el código salvación/condenación. Todo esto se ve cuestionado por la Reforma, por la toma de posesión estatal de los tribunales eclesiásticos y por los efectos de la impresión de libros. Por eso debe dudarse si se trata de una conquista evolutiva que sobrevive a sus condiciones de surgimiento y a sus chances históricas de éxito.

Puede suponerse que existe un equivalente funcional en la diferenciación estructural sistémica para esta pérdida de un medio de comunicación simbólicamente generalizado, por lo tanto en una diferencia inclusión/exclusión que, dado el caso, puede ser apoyada mediante la organización correspondiente. La dimensión en que la Iglesia católica de la Edad Media adopta la forma de una *universitas* organizativa y construida jurídicamente habla a favor de esta hipótesis; e igualmente el hecho de que frente a las herejías solamente se podía reaccionar mediante la exclusión o, después de la introducción de la imprenta, por medio de otras diferencias estructurales internas del cristianismo.

De todos modos, la cuestión es más compleja de lo que puede aparecer en una contrastación tan simple. Otros ámbitos funcionales de la sociedad también tienden —cuando se han desarrollado medios de comunicación simbólicamente generalizados y comienzan a obrar su efecto— a la diferenciación. Así, la economía monetaria en rápida expansión en la Edad Media hace saltar la vieja diferenciación entre economía familiar y sociedad civil por medio de un sistema económico que no se puede controlar políticamente, ni religiosamente, ni mediante las jerarquías; y esto arruina hoy en todo el mundo la tradicional

economía familiar campesino-artesanal. Algo análogo vale, en lo que se refiere al poder de los cargos, para el moderno Estado territorial. En estos casos, las posibilidades técnicas de la motivación especial para coyunturas problemáticas específicas conducen evidentemente a una diferenciación sistémica inclusiva. En el caso de la religión, esto puede haber transcurrido a la inversa: que en un primer momento uno se apoye en la inclusión/exclusión, y que sólo con la creciente movilidad que causan las fisuras internas de la religión se vea la necesidad de esforzarse con más energía por medios de convencimientos propios del sistema. La traducción de la Biblia que hizo Lutero, el enrolamiento religioso de los padres de familia, el gigantesco sistema escolar de la orden jesuítica: todos resultan ser esfuerzos poco comunes para las circunstancias medievales y ofrecen claro testimonio de ello. Y sólo ahora llama sistemáticamente la atención con qué fuerza se desvía aún la fe del pueblo de las representaciones de las iglesias.

Esta posición especial de la religión (sobre todo en la Modernidad temprana) no le permite efectuar muchas de las innovaciones semánticas que marcan la representación del mundo moderno. De esta manera, en la Modernidad temprana el concepto de «interés» comienza una carrera que desemboca en una combinación de especificación y universalización; excluye por tanto (a despecho del discurso del «interés de la razón») una agregación *del* interés *del* ser humano en una única meta final. Aquí fracasan todos los intentos de comprender los intereses sagrados como intereses y dotarlos de prioridad frente a los intereses mundanos. Dios —esto es lo que puede suponer un observador del observador— dispondría sus medios para la gracia inmediatamente de otra manera a fin de dejar que descarrile esa racionalidad estratégica y calculadora. Por tanto, la religión también se encuentra fuera de todos los intentos de calcular y controlar a los otros seres humanos a través de su interés individual cuando fracasa la interacción y la jerarquía. La combinación de especificación y universalización necesaria para ello, y su institucionalización en sistemas funcionales autopoiéticos, no pueden trasladarse a la fe religiosa.

Y por tanto, todo depende de que el mecanismo inclusión/exclusión funcione con la suficiente fuerza de motivación. Pero aquí, sin embargo, la religión es un impedimento para sí misma, con su autodescripción que remite a las necesidades humanas. Cada cual puede constatar en sí mismo con demasiada facilidad que no tiene esas necesidades: ni miedo a la muerte, ni anhelo de un consuelo inefectivo en el caso de sufrimiento, ni necesidad de donación de sentido, ni tampoco necesidad de coraje para motivos altruistas. La pregunta sería entonces: si no existe un medio de comunicación para la religión que se autosostenga y que

estructure la comunicación hasta el detalle, ¿cómo puede entonces el *framing* de los motivos quedar entregado a las fronteras del sistema, especialmente bajo condiciones sociales que favorecen la erosión de todo aislamiento y que invitan al continuo traspaso de fronteras?

Con esta carga especial, la religión se encuentra hoy en una sociedad cuyas estructuras han sido readaptadas a la diferenciación funcional. Debido a ello, no existe ningún tipo de problema en que la religión también encuentre su lugar como un sistema funcional entre otros. Puede continuar cuando se trata de la clausura operativa, de la codificación binaria, de la especificación funcional. Naturalmente que resulta inadecuado este idioma de una descripción externa de la religión y que no deja utilizarse para su autodescripción; pero esto también es válido para los restantes sistemas funcionales. Pero ¿puede la religión utilizar de la misma manera que antes sus fronteras sistémicas, y en consecuencia la distinción entre inclusión y exclusión como mecanismo motivacional?

Volveremos sobre ello. En este momento solamente cabe afirmar que, con la tendencia evolutiva hacia la diferenciación, esta pregunta sigue sin respuesta.

IV

La diferenciación de la comunicación religiosa, que comienza con distinciones de temas y termina con una distinción sistémica autoengendrada y anclada en la comunicación religiosa, puede describirse como un proceso histórico, al menos retrospectivamente. Con esto no se dice mucho más que podría resultar adecuado un escalamiento tipo Guttman. Las fases más tardías del proceso presuponen las más tempranas. El proceso no podría transcurrir en la dirección contraria, a no ser bajo la forma de una destrucción de sus resultados y con (o sin) un nuevo comienzo que no garantiza el mismo transcurso.

Si se parte de una idea de proceso de este tipo, se tiene una fórmula descriptiva que presta atención a las distinciones temporales, que puede integrarse con las correspondientes descripciones de la historia social. Pero para los objetivos científicos no se ha ganado mucho. La idea de proceso es adecuada como representación-marco para los relatos. Pero todos los intentos por determinar con más exactitud la estructura de un proceso de este tipo han fracasado. Esto es válido para descripciones que perciben el proceso como reglado por una ley natural, que en iguales condiciones de partida *ceteris paribus* conduciría a los mismos resultados. Esto es válido para modelos de fases, los cuales están dise-

ñados para que puedan datar las quiebras estructurales en la transición de una fase a otra (y esto con considerables tensiones e imprecisiones). Esto es válido para teorías neodialécticas del desarrollo en el sentido de Hegel y Marx, incluso Adorno, que parten de la suposición de que las contradicciones son inestables y de este modo (como sustitutivo, en cierta medida, de las causas determinables empíricamente) fuerzan transiciones a otra organización de la realidad, ora espiritual, ora material. En la sucesión de estas ofertas teóricas se esconde un aumento notable de refinamiento constructivo. Pero siempre se parte de distinciones que estructuran el proceso mismo o incluso, en el caso de la dialéctica, que lo gestionan reflexivamente. Si se renunciara a ello, habría que renunciar también a la categoría de proceso, pues entonces no se tendría nada en la mano con lo cual se pudiese explicar la unidad del proceso desde adentro hacia fuera.

Solamente con la aparición de la teoría de la evolución en sentido darwiniano o posdarwiniano se vuelven visibles los supuestos para una alternativa. El tratamiento de la evolución del sistema religión queda reservado para un capítulo posterior. Pero en este momento ya debemos explicar, sin embargo, cuestiones teórico-evolutivas; pues también la diferenciación de sistemas parciales de la sociedad es un resultado de la evolución, es decir, de la evolución del sistema sociedad mismo. Al fin y al cabo, la diferenciación de un sistema parcial es la evolución de una diferencia, de una forma con dos lados, a saber, del lado interno, en el cual el sistema parcial produce complejidad propia y se entrega a una dinámica propia, y del lado externo, de aquello, por tanto, que aún resta de la sociedad cuando sucede esto[29]. La diferenciación es, en todo caso, resultado de la evolución que ha existido hasta el momento y motivo de más evolución social. En este contexto, y mirándolo desde el sistema sociedad, es casualidad que en determinados campos operativos, por ejemplo aquellos con dotación religiosa de sentido, se pongan en marcha evoluciones autónomas, cuyos resultados tengan que soportarse en algún otro sitio, pero que también puedan utilizarse; por ejemplo para la legitimación religiosa del dominio político[30].

Pero ¿qué entendemos por «evolución»? La teoría de la evolución

29. Cf. para ello N. Luhmann, «The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society», en J. C. Alexander y P. Coloma (eds.), *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*, New York, 1990, pp. 409-440.

30. Una exposición antes/después de esta especie, naturalmente, que simplifica demasiado. En la historia de la sociedad se encuentra a menudo un tipo de sistema dual con importancia religiosa y político-militar; un caso temprano de acoplamiento estructural entre sistemas parciales y, al mismo tiempo, una forma en la que pueden consolidarse diferencias estratificatorias y/o centro/periferia del sistema sociedad.

también ha sido tratada con frecuencia como una teoría del proceso, pero este es un malentendido fácilmente reconocible[31]. La teoría de la evolución distingue variación, selección y reestabilización, pero con el concepto de la variación ya supone estabilidad (re-estabilidad); luego monta esta distinción en una teoría de sistemas, que presupone que solamente en un sistema puede distinguirse una distinción con respecto a su entorno. Además, se debe partir de que la distinción misma de estas funciones evolutivas (y no solamente la correspondiente coyuntura de cambios de partida) es un resultado de la evolución, de tal manera que también se puede explicar que, y cómo, la evolución se autoacelera, a saber: por medio de la construcción de campos más complejos de aplicación para la diferenciación de las funciones evolutivas variación, selección y reestabilización.

En esta distinción se puede leer, si se la comprende como una serie de sucesos, un proceso. Pero considerada lógicamente, se trata de una estructura circular. La tarea de la teoría consiste en explicar los cambios de estructura no planificados y, con ello, la construcción «morfogenética» de los sistemas complejos (o con Darwin: la diversificación de las especies). Y en ello radica también su escándalo teológico, pues vuelve innecesaria una de las demostraciones de Dios más corrientes: la conclusión que va de la complejidad y armonía de la creación al creador.

Esta forma demasiado general (teórico-evolutiva) de distinguir plantea la pregunta acerca de cómo están ocupadas estas distintas funciones (por tanto, cómo debe pensarse su realización como «mecanismos» evolutivos) y cómo debe interpretarse su separación. En este punto se separa la aplicación sociológica de la biológica.

Nuestra tesis para esto es que la variación afecta a las operaciones selección de estructuras y reestabilización de la relación entre sistema y entorno. Esto explica también la necesaria circularidad de la teoría de la evolución, ya que las operaciones, estructuras y sistemas no pueden aparecer con independencia de los otros. La separación de las funciones evolutivas debe entenderse como carencia de una coordinación sistémica, en el sentido de que la variación no fija cómo se selecciona (positiva o negativamente) y en el sentido de que a partir de la selección (positiva o negativa) no se sigue inmediatamente si y cómo el sistema —en el caso de estructuras modificadas o de modificaciones reprimidas— ha conservado sus límites frente al entorno, o cómo va a parar a una vía

31. Sobre todo han caído en este malentendido las ciencias sociales que siguen revistiendo interés histórico y que nunca, a pesar de toda oscilación entre estructuralismo, funcionalismo y evolucionismo, trabajaron realmente teórico-evolutivamente. Así lo sostiene con razón M. Blute, «Sociocultural Evolutionism: An Untried Theory»: *Behavioral Science* 24 (1979), pp. 46-59.

expansiva o restrictiva y, visto a largo plazo, quizás destructiva. La expresión clásica para esta incertidumbre empotrada se llama azar. Una consecuencia de este arreglo es la incapacidad de predecir.

Una cosa está clara: en las operaciones de los sistemas sociales se trata siempre de comunicaciones, por tanto de sucesos que no tienen duración. De variación solamente se puede hablar cuando las comunicaciones llaman la atención por inesperadas. En el caso normal, es más: casi siempre, se adjudica algo así a la situación y por lo tanto no tiene consecuencias. Además, se posee la posibilidad de reaccionar en la comunicación misma con un «sí» o con un «no», sin que esto tenga que conducir a una modificación de la estructura. El sistema se protege casi en su totalidad contra las variaciones azarosas, cuyas ocasiones no puede controlar.

Pero también puede ser que estas variaciones dejen reconocer formatos estructurales que se desvíen de lo habitual. Allí, y solamente allí, se plantea la pregunta de la selección positiva o negativa. De esta manera, los temas pueden ir a parar bajo una interpretación religiosa de sentido o pueden perderla si se comunican explicaciones mejores. Puede llegarse a confusiones que solamente cabe remediar mediante el desvío de los hábitos. O las coincidencias azarosas pueden combinarse de manera tan convincente que uno se esfuerza por la ritualización repetida. El vituosismo en el trato con temas sagrados puede llegar a ser una ocasión para no confiar más en el azar, sino buscar un sucesor cuando se pierde al experto y de esta manera definir un rol. A partir de la diferenciación de roles pueden producirse problemas sucesorios; con ellos, problemas de la regulación del acceso a la sucesión, y con ellos, problemas de definición de las obligaciones del cargo, que deben verse cumplidas de igual manera por antecesores y sucesores, de donde se puede ver que las personas se distinguen en la gestión y en cómo lo hacen.

Suponemos, según ello, una conexión entre separación de la variación y selección como establecimiento de evolución, por un lado, y consolidación creciente de una conciencia de formas, por otro. Con esto también se vuelve comprensible que a partir de coyunturas de partida muy diferentes, por tanto equifinales, se arribe al desarrollo de recetas mágicas y de ritos, los cuales, testados en cierta medida evolutivamente, hacen distinguible la conformidad y el desvío, y con ello posibilitan observaciones específicamente religiosas que pueden distinguirse de otros campos de sentido. Para explicar el surgimiento de formas no se necesita, para decirlo de otra manera, ninguna suposición acerca de situaciones específicas de necesidades (Malinowski) o de funciones específicas (Radcliffe-Brown). Pero se necesitan supo-

siciones de prueba adicionales, si se pretende explicar que las formas permanecen estables y que se enriquecen, en su uso repetido, con sentido, con interpretaciones y con leyendas. La teoría clásica de la evolución hubiese argumentado aquí con *natural selection* y no hubiese distinguido entre selección y estabilización[32]. Resultará más correcto partir del hecho de que las fijaciones estructurales pueden conducir a adaptaciones malas, tanto internas como externas[33], que en el futuro pueden derivar en problemas de estabilidad, o que pueden no hacerlo. Pues los sistemas originados evolutivamente (no planificados) siempre se encuentran caracterizados por un alto grado de «propensión al error» y «robustez» o *loose coupling*; de otra manera no se dejarían separar la función de selección y la función de reestablecimiento.

La diferenciación de un mundo de formas religiosas puede ponerse en funcionamiento de manera automotivada y seguir adelante. Pero siempre conserva una relación con la diferenciación social ya existente y con su substrato ecológico. Si la diferenciación solamente está relacionada con la edad y el sexo de los seres humanos, entonces a los problemas de la transición y, con ello, del «procesamiento» de esta diferencia, se les busca dotaciones religiosas de formas. ¿Cómo se vuelve un/a niño/a hombre o mujer? Si ya existe la constitución familiar, por tanto diferenciación segmentaria, quizás resulte importante saber, para la plausibilidad de la elección religiosa de formas, si las unidades segmentarias están definidas primariamente por el parentesco o primariamente por la convivencia territorial. Según cuál sea el caso, será más convincente un culto a los antepasados o un sistema de dioses locales que prometen protección y riqueza. En ambos casos, la opción estará determinada por las necesidades de evitar el conflicto y por la exogamia dada con la segmentación. Se puede, por tanto, suponer que las variaciones en el plano de la comunicación cotidiana, si bien ocurren en grandes cantidades y en una especie de memoria de corto alcance (memoria para el caso, para la situación), también es posible referirse a ellas dentro de un plazo corto; pero las selecciones positivas solamente son probables cuando son acoplables en el contexto de una diferenciación social ya existente. Esto no debe ser válido sin excepciones. Precisamente el sistema religión desarrolla también conceptos con una plausibilidad autocreada; el concepto de milagro, por ejem-

32. Véase la formulación *selective retention*, en uno de los intentos más impresionantes por trasladar el diseño de la teoría darwiniana a las ciencias sociales, en D. T. Campbell, «Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution»: *General Systems* 14 (1969), pp. 69-85.

33. Cf. R. A. Rappaport, «Maladaptation in Social Systems», en J. Friedman y M. J. Rowlands (eds.), *The Evolution of Social Systems*, Pittsburgh, 1978, pp. 49-71.

plo. Y también permite quiebres exitosos del tabú, que con frecuencia caracterizan a los héroes religiosos o a los fundadores de una nueva religión.

Ni las necesidades humanas básicas preexistentes ni las funciones sociales son, por consiguiente, puntos de partida útiles para las explicaciones evolutivas. Tales teorías se desarrollaron en relación a los sistemas sociales primitivos y subestiman el enorme potencial morfogenético de la operación autopoiética comunicación. Esto vale especialmente cuando también se intenta explicar teórico-evolutivamente (¿y de qué otra forma sería posible?) la transición a las altas culturas y a la sociedad moderna. Con ello no se pone en duda la importancia de las necesidades o de las funciones; pero su relevancia tiene que ver con problemas del reestablecimiento evolutivo, con la capacidad de acoplamiento externa o interna de nuevos desarrollos y con la capacidad de soportar sus propias cargas (por ejemplo: plus de trabajo, escasez, esclavización, etc., como consecuencias de un desarrollo económico superior). Típicamente, en las fases de transición de la evolución sucede un cambio de función. Aquellas funciones que en un principio habían favorecido una selección positiva de estructuras nuevas (por ejemplo: conformación de la familia, escritura, acuñación de moneda, contrato como fuente de surgimiento de obligaciones) no necesitan corresponderse con estas otras que cristalizan posteriormente.

De este modo, se produce sin embargo una quiebra con las clásicas explicaciones causales. Cuando la autopoiesis afirma que los sistemas se reproducen a sí mismos con ayuda de aquellas operaciones que ellos mismos habían producido, el peso de la explicación vuelve a caer sobre la teoría de la evolución, pues dentro de la teoría de sistemas no puede responderse a la pregunta por el *take-off*, por el inicio desencadenante. Pero la teoría de la evolución anula esta pregunta. Ella aclara la evolución mediante diferencias que, a su vez, son resultado de la evolución. La pregunta acerca del origen tiene, finalmente, su punto de fuga en la admisión de un *big-bang*, de una primera diferencia. Pero quizás pueda salirse del paso sin una narración mítica de este tipo si uno se restringe a describir las innovaciones estructurales en el esquema de la teoría de la evolución. Pues en todo caso, el problema de una cesura, bien al comienzo, bien en la mitad, es un problema de planteamiento paradójico, a saber: la pregunta acerca de la unidad de la diferencia entre antes y después. La religión ha encontrado posibilidades de desplegar esta paradoja, bien a través de relatos míticos, bien a través de la observación del Dios que observa, que ya está siempre presente en todas las diferencias como unidad presupuesta. La ciencia no podrá hacerlo mejor, aunque lo hace de otra forma.

V

Luego de estos análisis teórico-evolutivos, retornamos una vez más a los problemas estructurales de la diferenciación del sistema religión. Éstos pueden volverse tema de diferentes maneras. La religión universal desarrollada tiene, por un lado, problemas en las «propias bases», es decir, problemas de religiosidad popular, de «superstición», de religiosidad mágica, que sobrevive persistentemente, pero que también vuelve a surgir, o también de la indiferencia que se conforma con una ración mínima de conocimiento de la fe. Por otro lado, el sistema religión también se ve confrontado con la frontera externa autoproducida, en cuyo otro lado sucede algo distinto.

En la frontera «interna» del sistema se debe llevar a cabo una lucha constante y completamente desesperanzada, especialmente del lado de un saber «estudiado», adquirido de forma laboriosa y lenta, que no encuentra ya ninguna resonancia en situaciones prácticas; en comparación quizás con un saber adivinatorio, un saber ritual (por ejemplo el de los brahmanes) o un saber medicinal y curativo, que se requiere continuamente. Cuando existen, como en el cristianismo, reglas formales de coordinación, se sobrestima sin excepción la dimensión de penetración religiosa de la vida y el actuar cotidianos. Esto es válido para Europa, a pesar de la introducción de la confesión, que sigue su propia doctrina del pecado y casuística, hasta bien entrada la Época Moderna, en donde finalmente se puede explicar la falta de convocatoria de la religión como «secularización». También es válido, y más aún para los territorios conquistados por el catolicismo en América Latina, en los cuales los cultos sincréticos del tipo más diverso unen los intereses religiosos de la población y la conexión con el catolicismo solamente sucede a través de «María». La óptica del mapa también lleva a que se sobreestime la unidad religiosa; como si todos los chinos hubiesen oído hablar de Confucio o de Buda y como si el culto a los antepasados específico del clan jugase un papel subordinado. Solamente la investigación social moderna pone las realidades bajo una luz más cierta.

Frente a esta frontera interna del sistema religión, las fronteras externas, en relación con otros sistemas funcionales, parecen recibir menos atención. En primer lugar, llama la atención que la semántica religiosa tradicional haya trabajado en considerable medida con préstamos de plausibilidad de otra proveniencia y que hasta la época más reciente le haya ido bien de esta manera. Los ejemplos principales se refieren a la familia o a la estructura de clan y al dominio político. En ambos casos se pueden mostrar, para todas las sociedades tradicionales, restricciones de diferenciación funcional, las cuales descansan sobre el hecho de que

el acoplamiento semántico se utiliza de ambos lados. Mientras esto pueda suponerse, la religión puede permitirse una considerable distancia, cuando no el rechazo, respecto a otros ámbitos de la convivencia social, sobre todo frente a las ansias ilimitadas de lucro —siempre peligrosas políticamente— en el marco de la economía monetaria y frente a las relaciones amorosas sin reserva en las familias.

Cuando, como está muy difundido en China, los clanes familiares se mantienen unidos por medio de un culto a los antepasados, esto posibilita la conformación de unidades de parentesco multifuncionales, las cuales, en proporción más amplia, garantizan también preguntas económicas, intermediación de contactos políticos, educación (incluyendo la elección de promoción de la carrera) y observancia del Derecho sin utilización de los tribunales mediante los derechos individuales del sujeto. Las considerables resistencias a la modernización que se pueden observar en China, si las comparamos con el Japón moderno, quizás puedan reducirse a esto[34]. Por otro lado, el sistema religión se ve liberado de esta unión de religiosidad y puede limitarse, en comparación con las religiones de la fe de Occidente, a la consideración de cuestiones cosmológicas y morales. Los cultos a los antepasados sirven en muchos casos para la solución «casera» de problemas de orientación religiosa, de la «domesticación» —si puede decirse de esta forma— de los aspectos más atemorizantes de las potencias del más allá.

Simbiosis similares pueden observarse en la relación entre religión y política. La terminología del dominio se adapta en la religión y promueve aquí una jerarquización de las potencias religiosas, que en consecuencia no actúan de manera tan arbitraria como lo harían sin dominador. Cuando existe un rey, se ofrece la posibilidad de imitar la terminología política en la religión[35]. Por otro lado, el mismo esquema de legitimación del dominio político sirve hasta bien entrada la Modernidad, cuando en el siglo XVII es disuelto por las construcciones de contrato social. Hasta la Revolución francesa, el cuerpo sagrado del monarca sirve como punto de identificación entre política y religión, y es sustituido en la Revolución, con mucho trabajo, por la *volonté*

34. Para las transformaciones bajo el régimen comunista, que solamente copia las viejas estructuras de clan dentro de las organizaciones de trabajo, pero que no logra que el comportamiento individual se encuentre expuesto al acceso directo de modificaciones en el sistema jurídico, económico y político, cf. L. Hanlin, *Die Grundstrukturen der chinesischen Gesellschaft: Vom traditionellen Clansystem zur modernen Danwei-Organisation*, Opladen, 1991.

35. Para las investigaciones comparativas resultan muy adecuadas en los nuevos tiempos las religiones africanas, porque en el África tradicional surgieron en parte reinos, y se han conservado, también en parte, culturas tribales «sin Estado».

générale, es decir, por decisiones. El mismo postulado de soberanía del reciente Estado moderno, que incluye la soberanía jurídica, se consuela en cierta medida a sí mismo con el presupuesto de que todo ocurre bajo la vigilancia de Dios y en los límites de su *ius divinum*; hasta que los derechos burgueses de libertad estén tan desarrollados que puedan hacerse cargo de esta función de limitación del poder.

La demolición de estas simbiosis se encuentra en conexión con el avance de un primado de diferenciación funcional de la sociedad. Las relaciones de la religión con otros sistemas funcionales son ahora tan diferentes, y el desafío a la religión por el mero hecho de la autonomía de otros sistemas funcionales es tan fuerte, que los problemas ya no pueden solucionarse a través de equivalencias semánticas. Pretendemos discutir la problemática ahora dominante con dos ejemplos: en la relación del sistema religión con el sistema ciencia y con el sistema arte.

La concepción más generalizada, también dominante en sociología, es que la religión, precisamente en relación a las ciencias, se encuentra confusa por las consecuencias de la secularización, e intenta afirmarse contra ello dentro de condiciones más difíciles. Las investigaciones empíricas muestran claramente que tanto los científicos como los intelectuales en general son menos religiosos que el promedio de la población[36]. Un resultado de este tipo, que descansa sobre la superación de las actitudes individuales, dice sin embargo poco acerca de si y cómo el sistema religión se ve afectado por la concepción científica del mundo. Es por demás probable que sea más bien la ciencia la que busque mantener una distancia frente a la religión y la que tenga que defender intereses constructivos, y no a la inversa[37]. Los círculos eclesiásticos dirigentes ya no perciben aquí grandes problemas, sino más bien tareas de limpieza y explicación dentro del reconocimiento mutuo[38]. En el ámbito de las ciencias, y como respuesta a esto, surgen tendencias hacia una

36. Véase la panorámica de la investigación en R. Wuthnow, «Science and the Sacred», en P. E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, Cal., 1985, pp. 187-203. También es posible que el contraste en Estados Unidos, con una religiosidad promedio relativamente alta (sin importar lo que signifiquen estos valores estadísticos), sea más agudo que en otro lugar.

37. R. Wuthnow, *op. cit.*, concluye esto a partir de que (entre otras cosas) la distancia hacia la religión es mayor en los científicos sociales que en los científicos naturales, que disponen de un paradigma seguro y una investigación altamente consensuada, y que por eso mismo pueden permitirse la religión en mayor grado que los científicos sociales. Y precisamente sociólogos como Max Weber, que investigan sobre religión, deben esforzarse por aclarar que sus intereses en el objeto no son intereses religiosos.

38. Véanse, por ejemplo, los resultados de unas jornadas sobre teoría de la evolución impulsadas e inauguradas por el cardenal König, publicadas en R. J. Riedl y F. Kreuzer (eds.), *Evolution und Menschenbild*, Hamburg, 1983, o, en la misma línea, las actividades del foro St. Stephanus en Viena.

epistemología constructiva. Evidentemente, se ha firmado la paz bajo el signo de la diferenciación funcional realizada, y ninguna de las partes se arroga el derecho de poder resolver de mejor manera las tareas de la otra. Se producen encuentros en el terreno sistémico neutral de la ética, para discutir aquí sobre lo permitido y lo prohibido, con lo cual el científico comprueba que no puede seguir adelante apelando a la verdad, porque su carácter dañino constituye precisamente el problema, y el teólogo evita apelar a su conocimiento de los criterios que Dios habría de estatuir en un caso semejante.

La pregunta sigue siendo si este respeto mutuo impuesto en la relación religión/ciencias naturales también puede trasladarse a las ciencias sociales y especialmente a la sociología que se ocupa de la religión. Aquí solamente se puede alcanzar algo similar si se proporcionan referencias sistémicas y se distingue, de acuerdo con ello, entre descripción externa (sociológica) e interna (por ejemplo teológica) de la religión. Pero entonces, en ambas descripciones se trata del mismo objeto, pues de lo contrario la distinción externo/interno no tendría ningún sentido. La sociología puede reaccionar ante esto en la medida en que dispone su teoría (con considerables dificultades teóricas y problemas lógicos no explicados) como la teoría de un sistema que se describe a sí mismo. En ese caso, puede permitirse adjudicar una función al sistema, función que no puede aparecer (o que sólo puede hacerlo de manera paradójica) en su autodescripción. Lo que la teología diga cuando la sociología también funcionalice las figuras más sagradas y los puntos irrenunciables de la fe es algo que debe esperarse. El problema no se planteará como alternativa entre aceptar y rechazar. Antes bien, el sistema religión tendrá la ocasión de observar las ataduras propias como si lo hiciese desde fuera.

La relación del sistema religión con el sistema arte, que gradualmente se independiza de él, es totalmente comparable, aunque deben tenerse naturalmente en cuenta las distinciones de las operaciones, de las codificaciones, de las funciones y de la historia de la diferenciación. Si bien sólo en el siglo XVIII se llega a la representación de unidad y autonomía de todas las bellas artes, el arte ya se libera en el siglo XV, si no en el XIV, de la tutela de la religión. Las imágenes ya no son en primera línea imágenes para el culto o ayudas pedagógicas y mnemotécnicas para analfabetos[39]. Las letras ya no se encuentran restringidas a los clérigos, de manera tal que las controversias que conciernen al texto, por ejemplo la retórica y la poética, ya no son controversias internas de la religión. Pero sobre todo el redescubrimiento del arte y la poesía antiguas para el

39. La monografía actualmente más competente para esto es H. Belting, *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München, 1990.

Renacimiento significa que alguna vez ya hubo perfección *en este mundo* y que la reconquista de las habilidades respectivas es una meta que se distingue claramente de la adoración religiosa y de la simbolización de cuestiones trascendentes, *sin que esto tuviese que significar una crítica o siquiera un rechazo de la religión*. La discusión *antiqui/moderni*[40], que ya comienza en la Edad Media, no puede referirse naturalmente a la religión y conduce —en la medida en que atrae hacia sí una discusión de criterios— a una conciencia especial de saber hacer en la poesía, la pintura, la tecnología, etc. Poco después de la introducción de la imprenta se llega, en primer lugar en Italia, a una literatura crítica muy extensa, difícil de abarcar actualmente en su totalidad, que se nutre tanto de los textos antiguos como de las celebridades de la época (Ariosto, Tasso, Miguel Ángel, Rafael, etc.). Únicamente en la formulación del título *Le Vite dei più eccellenti pittori, scultori ed architetti* recuerda Vasari de manera muy débil el tipo de texto que en algún momento se había ocupado de la vida de los santos.

Si se presta atención a un tema especial, el tratamiento de lo sorprendente, lo maravilloso, la *admiratio* y lo que suscita *stupor*, entonces aquí también se ve que el tratamiento en la discusión artística y literaria se desprende gradualmente de connotaciones religiosas y de los nexos del reconocimiento. La temática se desvía, acercándose a la *Poética* de Aristóteles, hacia una relación entre imitación y perplejidad, entre redundancia y variación sorpresiva[41], y desvía finalmente aquello que se espera como *meraviglia*, desde la singularidad de los temas hacia la ejecución artística misma. Cuando por ejemplo Muratori determina lo *bello poetico* como *vero nuovo e meraviglioso dilettevole*, solamente está pensando en la ejecución del artista[42].

En vista a esta situación, se llega en el purismo protestante y en la Contrarreforma —luego del concilio de Trento— a una crítica de la permisividad artística, especialmente en lo que respecta a las artes de la música y de la pintura, las cuales seducen los sentidos. Pero aquí ya no se trata de controversias internas de la religión o de controversias

40. Cf. A. Buck, «Aus der Vorgeschichte der Querelle des Anciens et des Modernes im Mittelalter und Renaissance»: *Bibliothèque de l'Humanisme et de la Renaissance* 20 (1958), pp. 527-541; Íd., *Die «Querelle des anciens et des modernes» im italienischen Selbstverständnis der Renaissance und des Barocks*, Wiesbaden, 1973; E. Goessmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter: Eine geschichtliche Standortbestimmung*, München, 1974.

41. Para esto con más detalle B. Hathaway, *Marvels and Commonplaces: Renaissance Literary Criticism*, New York, 1968.

42. L. A. Muratori, *Della perfetta poesia italiana* (1706), citado según la edición de Milano, 1971, vol. I, p. 104. Y cuando un poeta posee *más* de esta capacidad *que otros*, esto ya no se concibe como un don de Dios (vol. I, pp. 217 s.).

teológicas (por ejemplo, de si es fiable hacerse una imagen de Dios o de si hay que respetar su prohibición de las imágenes), sino que la disputa se refiere ahora a las relaciones entre el sistema religión y el sistema arte. Estas relaciones pueden disolverse por medio de la reserva de un ámbito especialmente estéril para el arte sagrado, mediante el estilo del «Barroco» que respeta el *decorum*, o también a través de un manierismo expresivo dirigido hacia objetivos religiosos. Todo esto mientras la autorreflexión del sistema arte y su historia de estilos sigue su camino propio.

Para concluir, en estos ejemplos se puede ver que la religión debe agradecer desde hace mucho sus esfuerzos especiales a una diferenciación social, pero a su vez pudo formular con ello una descripción del mundo vinculante para la sociedad, que solamente estaba diferenciada de forma paralela a la estratificación en variantes más dogmáticas o más mágico-populares. Con el comienzo de la Modernidad, se desarrollan sistemas funcionales en los flancos, que respetan totalmente la religión, pero que siguen una dinámica propia. A este giro de la evolución social la religión puede oponer muy poca resistencia. Ella flexibiliza sus propios medios organizadores y dogmáticos y se ayuda, si se puede decir así, mediante *out-sourcing* y rechazo de ámbitos comunicativos con demasiadas interferencias. El resultado final solamente consiste en que la religión únicamente pueda ser una función más entre otras precisamente cuando intenta ofrecer una relevancia suprema o algo fuera de lo cotidiano.

VI

La diferenciación del sistema religión conduce a una clausura operativa y a una reproducción autopoiética de este sistema. De otra forma no puede asegurarse que la comunicación religiosa se reconozca como tal solamente en una red de comunicaciones religiosas. El desacople del entorno social tiene como consecuencia una indeterminación estructural interna con un excedente de posibilidades comunicativas. Esto obliga al sistema a auto-organizarse. Pero la auto-organización solamente es posible si el sistema dispone de suficiente «microdiversidad»[43]. En el sistema derecho, por ejemplo, tiene que aparecer un número suficiente de disputas jurídicas diferentes, en el sistema economía, un número suficiente de transacciones diferentes. Para el sistema religión, se podría suponer que, en el plano de la comunicación religiosa, deben aparecer las

43. Cf. para ello N. Mai y A. Raybaut, «Microdiversity and Macro-order: Toward a Self-Organization Approach»: *Revue internationale de systémique* 10 (1996), pp. 223-229.

suficientes ocasiones diferentes para ello. La participación en la religión se personaliza, y no en último lugar, debido a que los textos sagrados se imprimen y se reparten para la lectura privada. Una práctica piadosa altamente estandarizada, que se restringiese por ejemplo a la visita regular de la iglesia, no llenaría esta necesidad y secaría, en cierta medida, el sistema religión. Se transformaría entonces en un sistema autoritario-regulativo, que sería sumamente propenso a una pérdida de autoridad y/o a una disminución del interés y la motivación.

En el plano de las instituciones, organizaciones y textos se deja describir realmente bien la diferenciación de un sistema funcional para la religión. Existen suficientes prácticas y lecturas específicas que se dejan clasificar claramente como religiosas. El sistema religión se ha diferenciado por medio de operaciones propias y debe reconocerse en ello. Las dudas pueden superarse, en mayor o menor medida, en la comunicación —con un resto de diversidad de opiniones, que pueden seguirse tratando como diferentes— según cuál sea el sistema.

Para finalizar, debe indicarse sin embargo que este cuadro debe modificarse al menos en un punto. Existen movimientos religiosos que son al mismo tiempo movimientos políticos (y a la inversa: movimientos políticos sobre fundamentos religiosos y con intensidad condicionada religiosamente). Se podría pensar en el movimiento islámico que condujo a la caída del régimen del Sha. O en el movimiento sindical polaco (Solidarnosz), que hizo estallar las fronteras de un mandato político de los sindicatos y que para eso contaba, y no en último lugar, con recursos religiosos. O en muchos movimientos a favor de los *civil rights* en Estados Unidos, sobre todo aquellos que luchan por los derechos de la población discriminada racialmente. Como muestran estos ejemplos, existen sistemas sociales que no se dejan subsumir claramente en un sistema funcional o en otro; que, por ejemplo, en sus motivos y sus comunicaciones se refieren a la religión, pero en sus metas están orientados políticamente.

La explicación de estas formas mixtas debe buscarse en la forma moderna y específica de movilización social. Esta movilización, como tipo de los sistemas sociales, ya tiene un estado de excepción. Los movimientos sociales no son sistemas interactivos, ni sistemas organizados, y mucho menos sistemas funcionales de la sociedad moderna. Ellos se catalizan a sí mismos con ayuda de la forma protesta, esto es, con reclamaciones que ellos mismos no pueden satisfacer y que tampoco quieren hacerlo. En esta forma de oposición, que requiere actividad del oponente, pueden unirse raíces religiosas con objetivos políticos. Seguramente existen movimientos puramente seculares, y sobre todo participantes que se enrolan por diversos motivos no-religiosos (¿autorrealización?).

A nosotros, en este lugar, solamente nos interesa la *posibilidad* de una fusión entre religión y política en vista a una diferenciación funcional sistémica que subsista y sea visible.

Con la forma protesta, los movimientos sociales se dan a sí mismos la autorización de ignorar las autodescripciones de los sistemas funcionales y la lógica de la diferenciación funcional. Por ello, pueden fusionar religión y política dentro del marco de su propia comunicación. Pero la protesta tiene, como toda forma, otro lado. Si lo reclamado tiene que cumplirse —bien mediante el movimiento triunfante, bien por medio de sus destinatarios—, entonces se vuelve inevitablemente a las diferenciaciones, que pueden acoplarse a la diferenciación funcional del sistema sociedad; o a singularidades regionales (por ejemplo en Irán), a las cuales les cuesta mucho esfuerzo la producción de conexiones con la sociedad global funcionalmente diferenciada.

Capítulo 6

ORGANIZACIONES RELIGIOSAS

I

Los sistemas sociales organizados juegan un papel importante e imprescindible en todos los sistemas funcionales de la sociedad moderna. Sería muy extraño que en el caso de la religión fuese diferente. Pero por otro lado, también es difícil representarse que los procesos organizados de decisión transcurran bajo la forma de acciones religiosas, que las decisiones que vinculan a la organización se tomen bajo la forma de una oración comunitaria o que simplemente vayan acompañadas del ruego por la inspiración divina. Los registros mismos no son objetos sagrados en las administraciones eclesiales y los acuerdos deben realizarse e imponerse incluso cuando algunos participantes opinan que se desvían de la voluntad expresa de Dios[1].

La antigua tradición europea, cuyos efectos obran hasta bien entrada la Edad Moderna, no había distinguido claramente entre sociedad y organización. El concepto actual de organización surge solamente en el siglo XIX, como división de la semántica general en orden y organismo[2]. La sociedad misma se entendía (con variantes conceptuales muy diferentes) como orden natural de convivencia de los seres humanos o incluso como resultado de un contrato social, que a su vez estaba motivado por la naturaleza. Se puede resumir esta tradición con con-

1. Véase en el Talmud la historia sobre la resolución del horno de Ajnai. Véase la indicación *supra*, capítulo 2, nota 51.
2. Cf. N. Luhmann, «Organisation», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, Basel, 1984, pp. 1326-1328.

ceptos como «corporación» o «entidad». Con ello también queda claro que esta terminología distingue aquello que designa de las familias o los hogares familiares, ámbito en el cual cada individuo nace de manera natural y que determina su lugar en el orden diferenciado de la sociedad.

La organización es mediadora entre la dotación religiosa de sentido, que produce mitos o dogmas, y la práctica cotidiana del comportamiento específicamente religioso. De esta manera ocupa el lugar (incluso si organiza cultos) que en el mundo antiguo habían ocupado los cultos, bien como cultos a los antepasados en las familias, bien como rituales socialmente institucionalizados, cuya referencia directa a las representaciones de la fe se encuentra mediada hoy en día por la organización; y solamente a partir de esto se producen problemas de pertenencia y de decisión a favor o en contra.

Desde la Edad Media, las corporaciones —comprendidas jurídicamente con el concepto de *universitas*— se desarrollan hacia una diversidad que en principio era intrincada: junto a la *societas civilis*, determinada por el dominio político, existe la Iglesia fundada sobre su propio derecho; existen ciudades, monasterios, órdenes, universidades, gremios y corporaciones, incluso corporaciones profesionales (*Standschaften*). Los motivos de diferenciación son en parte aquellos de ordenamiento interior y disciplinamiento especial, en parte de representación política de la ciudad y territoriales. El sistema religión participa en esta regulación corporativa especial bajo la forma de «iglesia», pero también bajo la forma de órdenes y monasterios; es más, la Iglesia consigue para sí, con mucho trabajo y resistiendo las tendencias teocráticas del imperio, la teoría de la *universitas*[3], muy copiada posteriormente; teoría que cuenta con un alto grado de jurisprudencia de los problemas sistémicos internos, con un aparato de tribunales propios, con un sistema de textos propios, y sobre todo con una estructura jerárquica claramente elaborada, que garantiza su capacidad de decisión en cuestiones de política de la fe y política eclesiástica. Pero al mismo tiempo, se conserva el sentido religioso de la Iglesia como comunidad de fe y se provee a ésta —con lo cual casi se la podría describir como organización— de los imprescindibles apoyos sagrados.

3. Cf. B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955; E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957 [*Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985]; P. Michaud-Quantin, *Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, 1970; H. J. Berman, *Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1991, especialmente pp. 356 ss.

Pero no existen regulaciones de entrada y salida que pudiesen actuar como base de motivación para una asociación selectiva. El bautismo cristiano no está pensado como decisión de admisión, sino como sacramento, cuya ejecución modifica el estado natural del pecado y provee de perspectivas de salvación. En lugar de una frontera sistémica, que podría traspasarse por medio de entradas o salidas y que hace que todas las decisiones internas del sistema sean dependientes de ello (incluyendo la autorización para reconocer profecías), nos encontramos con una *incertidumbre frente a la salvación producida en el sistema mismo*, que es el presupuesto para poder distinguir entre justificados y condenados. Si bien no se puede «despedir» a nadie, sí se puede quitarle a alguien las perspectivas de salvación mediante la excomunión; y se pueden prever programas morales y rituales de oración para reducir la incertidumbre y para sustituirla por una expectativa (siempre precaria por cierto) de beatitud o de condenación. El sistema se determina en el plano de los roles, luego de excluir a los paganos, y continuando una tradición muy antigua a través de la diferenciación de estatus entre sacerdotes y laicos. También esta distinción utiliza donaciones sagradas de sentido, diferencia estilos de vida y exigencias en la intensidad de la dedicación religiosa; seguramente no es una casualidad que exista una analogía con la diferenciación dominante de nobleza y pueblo. Esta distinción crea, al mismo tiempo, los recursos de personal necesarios para proveer los cargos eclesiásticos, si bien el sacerdocio y el ser titular de un cargo se separan conceptual y personalmente hasta mucho más allá del Tridentino, con la consecuencia de la existencia de un gran número de clérigos no disciplinables (desde el punto de vista organizativo) para el cargo, pero totalmente «consagrados».

Desde una perspectiva teórico-evolutiva, se pueden reconocer los desarrollos previos en aquello que eventualmente se comprende como organización y que puede desarrollarse utilizando las posibilidades de esta forma sistémica. Luego de los cismas de la fe del siglo XVI, luego de la extensión de la conciencia de la diferencia mediante la imprenta, luego de la sistematización de la conciencia confesional, y con el fracaso de todos los intentos de la Modernidad temprana por fijar territorialmente las diferencias religiosas apoyándose en la formación de Estados, se llega a una utilización más fuerte de la organización, que debe tomar las eventuales decisiones y que en esta actividad no elude, al igual que un Banco central, la vigilancia del valor externo de la propia moneda. Se amontonan preguntas acerca de lo atractivo de la fe para miembros individuales móviles, preguntas acerca de la autoselección y heteroselección en el reclutamiento de los socios de la fe. Pero tanto antes como ahora la representación de una comunión

en la fe choca con la representación de una organización de socios[4], los cuales votan sus demandas sobre motivos y, dado el caso, deben procurarse una *zone of indifference*[5] con cifras igualadoras, zona que deben ampliar con reglas especificativas o instrucciones y que debe ajustarse a condiciones cambiantes. La manera típica de eludir el problema consiste en mantener en un nivel extremadamente mínimo las exigencias a la asociación formal, restringiéndola en la práctica a un registro; y dentro del círculo de la asociación constituida de esta manera, se diferencia, por un lado, la iglesia con sus cargos, y por otro, se confía en los procesos de autoselección de los socios con motivaciones y fe más fuertes, que voluntariamente hacen más que el resto.

La distinción entre religión e iglesia parece bastar en un primer momento a fin de sostener de manera terminológica que la sociedad también prevé organizaciones para la religión en su sistema funcional, pero que tampoco aquí puede reducirse a una organización. El concepto de «institución», desarrollado en primera instancia para fines jurídicos, podría interpretarse entonces como organización, y la relación especial de fuerza de esta institución pública como rol de asociación, al que uno se puede someter mediante el ingreso, y al que se puede escapar por medio de la salida. La doctrina de la iglesia de los teólogos, la eclesiología, se interpondría en su camino; pero ¿no se podría reinterpretar como una autodescripción cultural, como una *corporate culture* en cierta medida, este tipo de organización especial, al menos desde la distancia de un observador de segundo orden? Y desde el punto de vista del derecho laboral, se trataría de una «empresa tendenciosa», para la que valen ciertas reglas de despido, las cuales actúan cuando se llega a desvíos demasiado marcados de la fe que se ordena.

De todos modos, debe tenerse en cuenta que de ningún modo todas las religiones crearon una organización del tipo iglesia, sino que es algo que solamente hicieron las religiones cristianas. Otras se conforman con

4. Acerca del crecimiento de esta problemática, junto al aumento de problemas de organización eclesiástica (que le acercan al sociólogo la comparación con otras organizaciones), existe entre tanto mucha literatura. Cf. J. A. Beckford, «Religious Organization: A Trend Report and Bibliography»: *Current Sociology* 21/2 (1975), pp. 1-170; para las actualizaciones, cf. Íd., «Religious Organizations», en P. E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, Cal., 1985, pp. 125-139; además N. Luhmann, «Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen», en J. Wössner (ed.), *Religion im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart, 1972, pp. 245-248; F.-X. Kaufmann, *Kirche Begreifen: Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i.B., 1979, especialmente pp. 38 ss., 45 ss.

5. Así C. I. Barnard, *The Functions of the Executive*, Cambridge, Mass. (1938), [9]1951, pp. 167 ss.

escuelas o con reuniones para realizar la exégesis del texto (sinagogas), otras, con templos o con monasterios, en las cuales no se espera que todos los creyentes sean miembros de estas organizaciones. Hay que prestar más atención de lo que permitiría el concepto de iglesia a la multiplicidad de aparición de organizaciones en el sistema religión a nivel mundial. Pero, sobre todo, tendría que elaborarse una teoría de la organización que eludiese las simplificaciones en conceptos como «corporación», «institución», pero también «burocracia». Pues solamente entonces se podrá juzgar si un sistema religión, al pretender conservarse en un estado de diferenciación funcional, necesita organización y por qué lo hace.

II

Las organizaciones, como la sociedad y sus sistemas funcionales, son también sistemas autopoiéticos con propulsión propia. Pueden formarse solamente dentro de la sociedad, por tanto sólo como ejecución de la misma, pues su modo operativo no es otro sino la comunicación. Por lo tanto, presuponen como su entorno la diferenciación de sociedad, lengua y realización de funciones de toda especie. Si esto se encuentra asegurado, y mientras lo esté, conforman y reproducen fronteras propias, cortes propios en el continuo de la comunicación social, y esto mediante el procedimiento de distinguir entre socios y no-socios. Esto les hace posible formular exigencias especiales a la conducta de los socios (siempre que logren presentar el hecho de asociarse de manera atractiva). Pero, sobre esta base, solamente se llega a la conformación de sistemas autopoiéticos cuando las comunicaciones atribuibles a los socios se enredan de manera recursiva, de tal modo que una operación se acople a otra y, por medio de ello, se diferencie un sistema dentro de fronteras autotrazadas. No resulta por tanto suficiente que las personas, los roles, los modos de comportamiento se clasifiquen a través de la asociación, de la misma manera que existen fronteras de aquello que un zapatero hace como zapatero. No se trata meramente, para decirlo de otra forma, de oficios, o de otras similitudes basadas en deberes o actitudes específicos. Antes bien, en los sistemas sociales organizados la comunicación de un socio es siempre al mismo tiempo una premisa para el comportamiento de otros[6]; y esto sucede de tal manera que este dar una premisa produce un comportamiento decisorio, que luego también

6. Esta manera de precisar el concepto de organización se retrotrae a inquietudes de Herbert Simon. Simon había hablado en un primer momento de *behavior premises*, más tarde de *decision premises*. Cf. H. A. Simon, D. W. Smithburg y V. A. Thompson, *Public Administration*, New York, 1950, pp. 57 ss.; H. A. Simon, *Models of Man-Social*

torna visible, de manera recursiva, esta misma acción de dar una premisa como decisión. Esto vale luego también para el reclutamiento y despido, para la entrada y salida de socios, los cuales se comprenden como decisión de someterse a las condiciones especiales de los procesos de decisión del sistema o a liberarse de ellas. En la sociedad, las organizaciones son sistemas autopoiéticos formados, cuya autopoiesis descansa sobre la continuidad autogarantizada de los procesos de decisión, con lo cual resulta reconocible la pertenencia a la organización y con ello también la responsabilidad de decisión en lo que a los roles de los socios atañe[7].

Se trata, por tanto, de la autopoiesis de decisiones garantizada por sí misma; y esto no solamente con la ventaja explícita de reglas o programas, sino también y ante todo de manera puramente fáctica: por el hecho de que han sido comunicados y por consiguiente no deben volver a elaborarse. Como premisas de la decisión, las decisiones obran de forma doble, a saber: posibilitando y restringiendo. El sistema sostiene un constante pulso entre ampliación y restricción de posibilidades de otras decisiones y asegura exactamente de esta manera la continuación de su autopoiesis, vale decir, un medio de organización típico de posibilidades de decisión, en el que toda nueva decisión realiza cesuras que reducen la complejidad y, apoyándose sobre esto, se vuelven posibles otras decisiones.

Si se trabajara sobre ellos, estos puntos de partida conducirían a una teoría de la organización totalmente diferente a la clásica, sobre todo a la teoría de la organización burocrática de Max Weber. La distinción tampoco se capta mediante las contraposiciones más viejas entre modelos de organización mecánicos y orgánicos. La organización no es un instrumento de una dominación pensada con independencia de ella; no es un sistema social que garantice a la sociedad la consecución de metas específicas[8], ni tampoco es una máquina construida como mecanismo. Tampoco es un sistema, como lo es un organismo, que ordena partes vivientes con vistas a una totalidad. Antes bien, lo decisivo es la reproducción autónoma, no determinada desde fuera, de una diferencia entre sistema y entorno, con la capacidad de poder continuar con el propio modo de reproducción ante un entorno completamente desconocido, sorpresivo y

and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting, New York, 1957, p. 201.

7. Cf. para ello también N. Luhmann, «Organisation», en W. Küpper y G. Ortmann (eds.), *Mikropolitik: Rationalität, Macht und Spiele in Organisationen*, Opladen, 1988, pp. 165-185; Íd., *Die Gesellschaft und ihre Organisationen*, Festschrift für Renate Mayntz, Baden-Baden, 1994, pp. 189-201; Íd., *Organisation und Entscheidung*, Opladen, 2000.

8. Así, por ejemplo, T. Parsons, «A Sociological Approach to the Theory of Organizations», en Íd., *Structure and Process in Modern Societies*, New York, 1960, pp. 16-58.

turbulento; es decir, con la capacidad de producir decisiones por medio de decisiones y de conservar las estructuras necesarias para ello o variarlas (auto-organización).

En el contexto presente, interesan solamente las consecuencias de esta teoría para una comprensión de la relación de los sistemas sociales funcionales; y en este caso especialmente el sistema religión en relación con las organizaciones conformadas en él. Si se partiese de un modelo burocrático, habría que aceptar una estructura jerárquica, cuya cima, independiente de ella, se ocupa de que el aparato realice su función social. Incluso para el paradigma habitual de esta teoría, la organización estatal, ya no es posible hoy en día volver esto plausible. Para el caso de la religión, resulta imposible ver cómo podría realizarse la función de la religión a través del dominio y la implementación del aparato. Tienen que existir otras posibilidades de hacer más justicia teórica con las realidades y de comprender la relación entre la diferenciación funcional y la conformación de organizaciones como aquello que es: como una relación de aumento en el plano social y organizativo de la contingencia con capacidad operativa y de la dinámica propia.

Para la aclaración de esta relación necesitamos nuevamente los conceptos de inclusión y exclusión[9]. Con ello se designa una relación de acoplamiento estructural entre sistemas psíquicos y sociales. La inclusión existe cuando en el sistema social se reconoce una relevancia especial de sistemas orgánicos y psíquicos del entorno bajo la forma de «personas»[10]. Hablamos, en consecuencia, de exclusión cuando un sistema acepta producir indiferencia, inconsideración y rechazo frente a las personas (constituidas socialmente). Con otras palabras: el esquema inclusión/exclusión designa una forma cuyo lado interno es la inclusión y cuyo lado externo es la exclusión. O, en fin, de otra manera: la marcación de la inclusión deja un *unmarked space* restante que se puede designar como un ámbito de exclusión, siempre y cuando afecte a personas.

En la sociedad moderna, diferenciada funcionalmente, no existe una instancia central ni un dispositivo como el hogar familiar en el mundo an-

9. Con más detalle, N. Luhmann, «Inklusion und Exklusion», en Íd., *Soziologische Aufklärung* 6, Opladen, 1995, pp. 237-264.

10. Con «persona» no se alude al transcurso real de los procesos orgánicos y psíquicos, que siempre tiene lugar en el entorno de los sistemas sociales, sino (y conectando con la tradición de este concepto) a una especie de marca de identidad que puede utilizarse en la comunicación a fin de designar una complejidad del entorno, no-transparente en el caso individual. Cf. también N. Luhmann, «Die Form 'Person'»: *Soziale Welt* 42 (1991), pp. 166-175; Íd., «Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme», en H. R. Fischer *et al.* (eds.), *Das Ende der großen Entwürfe*, Frankfurt a.M., 1992, pp. 117-131; ambos también publicados en *Soziologische Aufklärung* 6, cit.

tiguo, en el cual, considerando las diferencias de rango, podían regularse las inclusiones y exclusiones. Esta cuestión queda más bien abandonada a los sistemas funcionales. Semánticamente, esto se expresa con principios como libertad e igualdad (con lo cual la crítica de estos principios como ideologías de la «sociedad burguesa» señala con razón —aunque sin un análisis suficiente— que la inclusión recalcada positivamente siempre tiene un lado que excluye[11]). En el plano de los sistemas sociales funcionales no existen intereses de exclusión funcionales con sentido (a no ser con referencia a discapacidades corporales o mentales). Si se ha de utilizar la diferencia inclusión/exclusión como forma, entonces tienen que conformarse organizaciones, las cuales, a través de las reglas de asociación que las constituyen, tienen derecho a lo siguiente (y lo tienen de manera legítima): incluir a algunas personas como socios y excluir a todo el resto. Y esto sucede típicamente dentro del ámbito de inclusión de los sistemas funcionales, por tanto dentro de personas potentes económicamente, que tienen capacidad de pago o de trabajo, dentro del acceso al derecho constituido mediante la capacidad jurídica general de las personas, y precisamente también: dentro de un interés en la religión, interés que se presupone.

La relación entre sistemas funcionales y sistemas organizativos se deja por tanto comprender como una situación de complementación: cuanto más se abran los sistemas funcionales a la inclusión bajo signos como libertad e igualdad, pero también debido a los motivos ausentes de desviación, tanto más habrá que ocuparse de las posibilidades de exclusión de segundo rango dentro del sistema constituido de esta manera, y precisamente esto es lo que sucede mediante la instalación de organizaciones, las cuales pueden justificar criterios específicos de inclusión/exclusión a través de demandas específicas. Debido a ello, todas las demandas especiales conducen a cesuras dentro de los sistemas funcionales, y esto no solamente por medio de una mera caracterización de personas según señales revelantes del sistema, como por ejemplo: libres/esclavos, ricos/pobres, sabios/ignorantes, fuertes en la fe/débiles en la fe, sino en la peculiar forma moderna de conformación de la organización, que se vuelve totalmente independiente de aquellas señas particulares de la persona y apuesta, en lugar de ello, por la regla de asociación formal, que reacciona

11. En este plano, la teoría discursiva de Jürgen Habermas también se encuentra totalmente del lado de la versión liberal tradicional y no del lado de la versión crítica de la ideología. En el discurso moral que incluye a todos los seres humanos se presupone un acceso libre e igual como condición de procedimiento. No se registra la tragedia de que a las condiciones reales están unidos efectos de exclusión (aunque sean efectos de autoexclusión de muchos individuos). Y esto es mucho más válido aún para el caso (de todos modos muy improbable) de que tales discursos conduzcan a consensos razonables, con lo cual todos los que no estén de acuerdo se encontrarían excluidos del reino de la razón.

a criterios de selección movibles e internos a la organización. No todo creyente puede subir al púlpito, pero por otro lado no todo relevo del cargo significa inmediatamente excomunión; e incluso la excomunión decidida de forma administrativa no lograría hoy en día acallar la religión.

Existen muchas razones para volver a introducir en el ámbito de inclusión de los sistemas funcionales, y por tanto también en el sistema religión, la distinción ya presupuesta de inclusión/exclusión (una *re-entry* en el sentido de Spencer Brown). Una de estas razones es la necesidad de cortes de interdependencia en el sistema sobre el trasfondo de una fe representada en común. Pero la organización se necesita ante todo para dotar a los colectivos de capacidad comunicativa. Las organizaciones son los únicos sistemas sociales que entregan con su nombre propio explicaciones vinculantes, que por tanto pueden comprometerse hacia fuera porque pueden obligar a los socios a aceptar las decisiones externas del sistema. En la misma medida en que se disuelven las condiciones-marco sociales y constantes para la religión, en la misma medida en que se desbloquea la comunicación religiosa y a través de ello se satura de necesidades de estructuración, de igual manera aumenta también la necesidad de automodificación, por tanto la necesidad de comunicación de decisiones. Esto ya se puede observar en la Iglesia de la Edad Media con su insistencia en el derecho y en la constitución corporativa, y mucho más aún después de la disolución de la disposición total que existía en la sociedad para seguir las pretensiones universales de determinadas confesiones. Podrían seguirse detallando estas reflexiones, pero se llegaría pronto a ámbitos en los cuales las diferentes religiones universales tienden a soluciones organizativas muy diferentes, o también a que no sigan la tendencia a la solución organizativa de problemas, sino que permanezcan en formas antiguas, por ejemplo en una relación de reciprocidad entre los templos (sacerdotes) o monasterios (monjes) y los partidarios de la fe. Se querrá saber más bien cuáles son los gastos originados por un empleo intensivo de la organización en el sistema religión y si de esta manera se obstruyen posibilidades que aún conservan otras religiones.

III

Las organizaciones tienden hacia una original absorción de inseguridad[12]. Gracias a su transformación corriente de decisiones en premisas para otras decisiones, pueden construir seguridades en un mundo

12. Éste también es un concepto propuesto por Simon. Cf. J. G. March y H. A. Simon, *Organizations*, New York, 1958, pp. 164 ss.

extremadamente inseguro (porque resulta invisible como unidad), sin tener que verificar esta construcción de otra manera que a través de la elaboración interna de inconvenientes. De esta manera, pueden promover una autodescripción y una descripción del mundo de la sociedad, pueden especificarla, y en el caso singular de la religión también pueden cruzar a la trascendencia, sin perder por ello capacidad de emitir juicios. Pero ¿cómo pueden utilizarse estas capacidades bajo las condiciones de la sociedad moderna, en la cual toda descripción del mundo y de la sociedad está expuesta a la comparación con otras posibilidades?

Las organizaciones conforman, aunque de manera inevitable, estructuras jerárquicas, pues la integración vertical les da la posibilidad de continuar sus operaciones con el condicionamiento de la inseguridad. Las jerarquías, para decirlo de otra manera, disminuyen los costos de confrontación con la incertidumbre[13]. Cuando la inseguridad se transforma en seguridad, existen buenas razones y motivos fuertes para permanecer en ello. ¿Por qué habría de abrirse la caja de Pandora con pequeñas molestias? Esto podría valer especialmente en casos de una alta inseguridad con respecto al trasfondo, por tanto en este caso: cuando a escondidas se sabe que uno no es experto en el trasfondo de lo sagrado, y cuando muchos hasta niegan que exista algo así. O cuando se ha logrado sustituir la inseguridad en cuestiones de convicción propia por enemigos, a los que se puede identificar y combatir. Precisamente cuando los procesos de decisión propios se vuelven, al menos en algunas partes, identificables y recordables; precisamente cuando pueden leerse como secuencias de causas y efectos o motivos y deducciones; precisamente cuando sirven a la conservación de distinciones[14], entonces se sugiere la idea de afirmarse en el producto propio. Esto quizás sea válido para todos los sistemas sociales y se muestra en la unión a su propia historia; pero es especialmente válido para las organizaciones, porque su historia se encuentra conservada como historia del distinguir y designar explícitos. Para las organizaciones religiosas del mundo moderno todo esto es especialmente válido. Con seguridades de fe autoproducidas, que se encuentran disponibles como textos y que pueden reinterpretarse según necesidad, uno tam-

13. Esto, de todos modos, con la consecuencia de que tiene efectos problemáticos la utilización de la propia estructura para el tratamiento de la incertidumbre. Cf. para ello B. J. Loasby, *Choice, complexity and ignorance: An enquiry into economic theory and the practice of decision-making*, Cambridge, 1976, especialmente pp. 151 s.

14. En el sentido de F. Heylighen, «Causality as Distinction Conversation: A Theory of Predictability, Reversibility, and Time Order»: *Cybernetics and Systems* 20 (1989), pp. 361-384.

bién puede sostenerse en un mundo, y precisamente en uno, que sigue ante todo otras ofertas de sentido.

Esta singularidad de organizaciones que conservan distinciones sustituye, dentro de cierto alcance, los arreglos de otro tipo que conservan distinciones, a saber: ritos (con distinciones de lugar y tiempo que se pueden volver visibles localmente y efectuados correctamente) y mitos como unidades narrativas de una secuencia de distinciones que en el caso particular sólo se vuelven plausibles si se las incluye en un lugar adecuado del relato. Este tipo de formas convencionales se completan, transforman, interpretan e iluminan de otra manera mediante otra especie de texto, mediante una dogmática religiosa. Siguen existiendo los relatos, pero ahora como parábolas, como narraciones breves, que transmiten puntos de vista interpretativo-religiosos junto a una experiencia vital; y los autores inspirados religiosamente apuntan exactamente a esta función[15]. Esto supone que existen canonizaciones de la doctrina correcta, cuyo cultivo le incumbe a los mismos discípulos y, dado el caso, a los procesos organizados de decisión de dudas.

Estas reflexiones conducen a la hipótesis sociológica de una conexión entre las formas y el grado de organización del sistema religión y la magnitud de dogmatización de la religión, con lo cual la dogmática puede utilizarse en las organizaciones para objetivos de distinción, sea para el reconocimiento de la recta fe y para la expulsión de herejías, sea, finalmente, en la forma de artículos y confesiones de fe preformuladas a fin de fijar las condiciones de asociación en las organizaciones religiosas. En estos casos, se deben tomar decisiones que aparecen como contingentes y que, por consiguiente, deben legitimarse en organizaciones. El tornarse visible de las variantes interpretativas y de los problemas de consistencia de un orden más alto da ocasión, por un lado, al desarrollo de figuras reflexivas[16] y por otro produce una necesidad de regulación organizada de las preguntas que se disputan, bien en la doctrina de los rabinos por medio de decisiones mayoritarias de un gremio diferenciado, bien en el cristianismo católico por la autoridad de una instancia suprema. Que las figuras reflexivas, a causa de su autojustificación, resultan altamente delicadas para la religión es algo que se sabe; y preci-

15. Cf. a modo de ejemplo D. Rumi, *Die Flucht nach Hindustan und andere Geschichten aus dem Matnawi*, edición de G. Wendt, Amsterdam, 1989. Más extenso: *The Matnawí of Jalálu'ddín Rúmi*, edición de R. A. Nicholson, con trad. inglesa y comentarios, 8 vols., Cambridge, 1925-1940.

16. Por ejemplo, la doctrina de la revelación que se revela a sí misma como revelación o la doctrina, específicamente judía, de que la Torá se encuentra revelada como texto para la transmisión escrita y oral, con lo cual esta doctrina, al no encontrarse explícitamente en la Torá, se propone a sí misma como tal.

samente por eso se llega a soluciones puramente organizativas del problema mediante formas de absorción de inseguridad que siguen siendo reconocibles como tales, sea cual sea el proceso de su «canonización».

IV

La configuración de organizaciones religiosas bajo la forma de un sacerdocio separado debe haber sido una necesidad temprana por razones de creación de recursos, por la regulación de los servicios religiosos y por la capacidad de comunicación frente a poderes políticos y de otra especie. En un sentido totalmente distinto, mucho más llamativo, se recurre a la organización para la decisión (¡visible!) de cuestiones de fe. En un mundo de contingencias crecientes, en un mundo en donde la escritura se encuentra ampliamente difundida, en un mundo de cambios rápidos y con una alta dinámica propia de sistemas funcionales muy diferentes, parece imponerse este camino. Y para ello sólo basta la razón de que siempre aparecen temas nuevos frente a los que se esperan posiciones acordes «de la religión». (¿Cuál es la situación de la desconfianza religiosa hacia las modernas tecnologías, hacia la liberalidad moderna en el comportamiento sexual? ¿Se debe interpretar el sida como castigo de Dios? Los grupos de danza de la población indígena ¿se deben dejar entrar en la Iglesia como grupo o solamente como individuos —por el mero hecho de que se creen adoradores de María y por tanto católicos—?) La organización instaura, para estos casos, una técnica de la decisión y una forma de obligación a los socios, que en principio parece conservarse. Pero al mismo tiempo se tornan visibles las fronteras de esta forma de absorber inseguridad. Ellas se encuentran, por un lado —y se está acostumbrado a ello—, en la persistencia de las minorías opositoras que se adhieren, pero sin estar de acuerdo, o que tienden decididamente a convertirse en mayoría. Cuando en semejantes casos no se trata únicamente de cuestiones de táctica en este mundo, sino de cuestiones de fe, resulta prácticamente imposible hacer callar a las minorías o conminarlas a la discreción. No se vuelven mártires; hoy en día encuentran acceso, con la mejor buena conciencia para su causa, a los medios masivos de comunicación.

Desde un punto de vista interno a la organización, esto acaso pueda verse como peligro para la unidad de la organización y, con ello, para la unidad de la fe definida por ella. Entonces la organización se aconseja a sí misma un transigir táctico y, en caso de emergencia, la utilización del poder. En tales conflictos, la organización conserva su capacidad de transformar inseguridad (de la fe recta) en seguridad (del conflicto ya diagnosticado). Y puede ser que esto se pueda sostener porque todavía

se encuentra en la línea del típico comportamiento organizativo. Pero podría suceder que la organización, con una focalización hacia sí misma de este tipo, se vuelva ciega frente a una problemática totalmente diferente, a saber: la problemática de la inclusión social.

Incluso cuando se admite que las cuestiones dogmáticas son decisivas y que de las ocasionales decisiones de una organización puede hacerse culpable a alguien, siguen existiendo dificultades que hacen aparecer como indicado utilizar esta posibilidad con moderación. Pues en la forma de la decisión siempre yace la concesión de que se podría haber decidido de otra manera. Las decisiones socavan, por tanto, las pretensiones de verdad; y esto incluso cuando se hace pasar la decisión como interpretación de textos que, por su parte, no están fundamentados en una decisión. Además de esta posibilidad de recurrir a la organización, puede llegarse también a muchas diferentes deformaciones típicas de una organización, por ejemplo a las tristemente célebres desviaciones de fin/medio[17]. En la religión acaso se trate en primer plano de la redención o de la salvación del alma. Pero las organizaciones tienen dificultades para volver operables tales fines. ¿Cómo puede comprobarse si se los ha alcanzado o no y en qué radican? Por eso, las organizaciones religiosas se contentan típicamente con una transformación de los medios en fines sustitutivos. Un cura logra motivar mejor que otros a las personas para que asistan a misa. Y después de que la asociación se ha convertido en decisión individual, un aumento o conservación de un contingente de socios puede contarse como un éxito de la organización[18].

Después de todo esto, parece venirse abajo de forma muy clara, especialmente en el caso del sistema religión, el contraste entre la lógica propia de la organización y aquello que la sociedad exige de sus sistemas funcionales. Faltan dispositivos que medien entre las organizaciones, o también entre las organizaciones y las esperanzas sociales de sentido; dispositivos como podrían ser los mercados del sistema economía. No resulta por tanto sorprendente que en las incrustaciones organizativas del sistema religión (y con esto no se alude de ningún modo solamente a la actividad administrativa) siempre existan impulsos hacia nuevos movimientos religiosos, que al principio tienen, sin embargo, la esperanza de poder escapar de este destino.

17. Cf. N. Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin, 1964, pp. 307 s., con otras referencias.

18. Cf. N. J. Demerath III y V. Thiessen, «On Spitting against the Wind: Organizational Precariousness and American Irreligion»: *American Journal of Sociology* 71 (1966), pp. 674-687.

V

Como sistema funcional de la sociedad, la religión no tiene en principio ningún motivo para rechazar la inclusión, es decir, para no dar ninguna posibilidad de comunicación social a las disposiciones religiosas (cualesquiera sean sus formas). Los sistemas organizados, por el contrario, disponen de modo muy distinto de la inclusión/exclusión, a saber: por medio de decisiones sobre la admisión a la asociación bajo los criterios válidos para ello. La exclusión es para ellos el caso normal, contra el cual perfilan sus exigencias especiales. Tienen por tanto la tendencia, la costumbre, más aún: se encuentran ante la necesidad de *trazar fronteras dentro* de su sistema funcional. Esto también resulta inevitable cuando el sistema religión conforma organizaciones propias. No todo lo que se autodeclare como religión puede resultar bienvenido, pues de lo contrario toda la peculiaridad de sus exigencias, que pueden naturalmente suavizarse, pero que no pueden abandonarse, estaría en peligro.

Esto tiene en principio la consecuencia de que existe religión organizada y no-organizada y que para un diagnóstico sociológico se debe desacoplar el concepto de religión de las autodescripciones de las organizaciones religiosas[19] (lo que no debe querer decir que la religión no pueda distinguir entre trascendencia e inmanencia sin representaciones de fe claras, es decir, que no fuese posible como religión). Pero también a esta distinción se le puede formular la pregunta de si en la situación actual de la sociedad moderna es satisfactoria como solución al problema, como oferta de distinción.

Se puede ofrecer al menos una reflexión adicional. Entre los sistemas funcionales de la sociedad moderna existe poca coordinación positiva[20]. Lo que rige es un *loose coupling* social no pre-estructurado, que se corresponde con la dinámica propia muy diversa de los sistemas funcionales. La integración (en el sentido de la restricción mutua de los grados de libertad de los sistemas) transcurre a través de las cargas de los problemas, a través de la exteriorización de los problemas que no se pueden solucionar en el propio ámbito funcional. De acuerdo con ello, la inclusión de personas se regula por medio de carreras. El otro lado, el lado oscuro de este arreglo, es que se producen exclusiones masivas[21].

19. Para esto cf. sobre todo T. Luckmann, *The Invisible Religion*, London, 1967.

20. Precisamente por ello, el «pilotaje», es decir, una actividad dirigida especialmente hacia algo, se vuelve un problema para una amplia discusión sociológica y política. Cf. solamente H. Willke, *Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1992.

21. A menudo, en la literatura se encuentran conceptos como el de opresión, represión, explotación. Pero esta terminología es demasiado débil y resulta inadecuada cuando

Inmensas porciones de la población mundial se encuentran excluidas de todos los sistemas funcionales: no tienen trabajo, ni dinero, ni documentación, ni autorización, ni formación, con frecuencia ni la más mínima formación primaria, ni tampoco una atención médica suficiente y, con todo ello a su vez, ningún acceso al trabajo ni a la economía, ninguna esperanza de hacer valer los derechos contra la policía o en un tribunal. Las exclusiones se fortalecen unas a otras, y a partir de cierto umbral la supervivencia como mero cuerpo absorbe todo el tiempo y las fuerzas restantes. Al acoplamiento laxo de la integración positiva parece corresponderle un acoplamiento estricto de la integración negativa.

Por el momento, éstos son todavía problemas en la periferia de los centros de la Modernidad, y son vistos como problemas de la ayuda al desarrollo, de la concesión de créditos, de la lucha contra la corrupción o contra la inflación. Éstas son recetas que la sociedad funcionalmente diferenciada se prescribe a sí misma y que solamente pueden funcionar hasta donde lleguen sus medios y sus modos de inclusión. Pero bien podría suceder que a la diferencia de los sistemas funcionales se le superponga otra diferencia, más bien demográfica, a saber: la diferencia entre inclusión y exclusión. Ésta podría ser nuevamente una situación estable, en la que pueden esperarse revueltas y violencia incontrolada, pero ya no «revoluciones». Y ésta sería entonces la forma de la Modernidad que se tornó antigua, más allá de la cual nosotros no podemos reconocer ningún futuro, porque no podemos representarnos cómo podrían funcionar las cosas sin diferenciación funcional.

La dureza de la integración negativa (admitiendo las fronteras borrosas) descansa sobre un fortalecimiento recíproco de las exclusiones de los sistemas funcionales, exclusiones totalmente no-planificadas y afuncionales. Caer fuera acarrea otra caída, no con una lógica necesaria en el caso individual, pero sí con una fatalidad a la que muy pocos pueden escapar, con o sin ayuda de otros. Pero también existen sistemas funcionales que no tienen que participar necesariamente de esta espiral hacia abajo, sino que pueden conservar la inclusión también en el caso de que otros sistemas hayan excluido. Esto vale para la familia, en la medida en que aún exista en estos ámbitos; y puede valer sobre todo para la religión.

La religión organizada verá aquí un problema de la diaconía, del amor activo, del trabajo social. No se puede decir nada contra ello, y los éxitos pueden corroborar esta definición de la situación. Las diferentes órdenes cristianas con su organización regional de monasterios podrían

se mira el estado de cosas. Dicho de otra manera: deja demasiadas esperanzas de que se podría hacer de otra forma.

constituir puntos de partida para tomar medidas en contra de los daños humanos y naturales de la civilización. Pero algo así solamente sería una inclusión en el sistema religión si se lograra activar la función y el código de la religión, por tanto, para hablar tradicionalmente, establecer la Iglesia en el sentido de una comunidad en la fe. Y aquí parece que la organización es un obstáculo para sí misma, ya que ella sabe desde siempre, porque lo tiene decidido desde siempre, de qué tipo de fe se tendría que tratar. Las voces oficiales de la Iglesia católica notifican que la Iglesia debe ocuparse de las condiciones de vida político-económicas y, dado el caso, intervenir políticamente cuando encuentra condicionantes que hacen imposible que los afectados crean en la buena nueva, en la redención por medio de Jesucristo, etc. Pero ¿por qué esto? ¿Por qué no puede haber otros accesos a un mundo que está más allá de este mundo? ¿Por qué sacramentos, pero no estados de trance? ¿Por qué esperanzas de redención aplazadas temporalmente, pero ninguna magia actual que ayude? ¿Por qué confesión de los pecados, pero no rituales en los que no se puede distinguir, y por tanto no se debe hacerlo, entre magia blanca y negra?

Toda observación de la religiosidad que se constituya de manera espontánea bajo las condiciones descritas (¡y las preguntas planteadas atañen a una fusión de cultos afro-indígenas de nuestro siglo!) conduce a cuestionamientos de este tipo. Si se tienen posibilidades de observar la religiosidad que surge y se extiende, se ven (con maneras de mirar preparadas teóricamente) posibilidades de inclusión religiosa, que parecen ser compatibles con la exclusión. También: la organización no puede admitirlo como asunto propio y no lo hará. Pero la sociedad lo admite.

VI

Por lo pronto, las organizaciones religiosas se arreglan, al igual que otras organizaciones, con reformas. Las reformas son formas de modificación de la planificación que se encuentran solamente en las organizaciones. Se distinguen de los movimientos religiosos o sociales, o de los restantes cambios de estructura observables, por el hecho de que apuntan a las decisiones que se toman en las organizaciones y que deben imponerse. Pueden referirse a la organización formal, por ejemplo en el sentido de centralización *versus* descentralización o monocracia *versus* principio de grupo. Pero también pueden referirse a los programas del sistema, es decir, a aquellos criterios objetivos que articulan la distinción entre utilización correcta o falsa del código. Estas reformas siempre presuponen que se puede distinguir entre premisas de decisión y la comunicación

operativa de la decisión, por ejemplo entre la ejecución del bautismo y el establecimiento de las condiciones bajo las cuales esta ejecución se reconoce y es reconocida como bautismo. Las reformas presuponen, además, que el sistema tiene capacidad de decidir en ambos planos, en el plano de base en que se ejecuta la decisión y en la decisión sobre premisas de decisión. El presupuesto es, por tanto, una especie de *double closure* en un plano de base y en un plano de coordinación; y *double closure* en el sentido de que el sistema es autónomo en ambos planos y que se determina a sí mismo con las operaciones propias[22].

Dicho de manera más sencilla: las reformas tratan las cuestiones de la fe como asunto que se resuelve. Debido a que la organización opera de manera cerrada, esto naturalmente no significa que pueda resolver algo acerca de la sociedad misma o acerca de alguno de sus sistemas funcionales. La organización solamente puede reformarse a sí misma, es decir, solamente puede decidir cómo habrá de seguir siendo la comunicación en la organización, a saber: cómo las decisiones pueden interpretar o chocar con otras decisiones. Y esto es decir mucho, luego de todas las experiencias con reformas en organizaciones del sistema economía, del sistema político, del sistema educativo, etc. Generalmente, las reformas se agotan por el hecho de poner acentos en un plano verbal elevado, acentos que se recuerdan u olvidan en el sistema y que en ambos casos pueden dar ocasión a nuevas reformas[23]. Una «implementación», en el sentido de las intenciones originarias, apenas si tiene lugar, y si la tiene sucede de tal manera que las intenciones originarias se ajustan a las realidades, por lo que después de pasado un tiempo ya no es posible distinguir el estado de cosas antes de la reforma y después de ella. Con frecuencia resulta relativamente sencillo redescribir la praxis existente hasta el momento con la retórica de la reforma, sin dejarse quitar el sueño por los objetivos que se representaban los reformadores. Esto puede ser entonces un motivo para que la reforma sea percibida como un éxito si continúa su exposición verbal, y para que los inconvenientes que aún subsisten puedan dar ocasión para iniciar nuevas reformas.

Todo esto quizás pueda modificarse cuando se tiene ante los ojos trozos muy pequeños de la organización formal; por ejemplo: la admisión de mujeres a cargos eclesiásticos. Puede suceder que una organización, bajo la presión de su entorno, se vea obligada a realizar reformas y que ajuste sus autodescripciones en consecuencia. En el caso típico, sin

22. Para la *double closure* y en relación a los sistemas neurofisiológicos, cf. H. von Foerster, *Observing Systems*, Seaside, Cal., 1981, pp. 304 ss.
23. Cf. para ello N. Brunsson y J. P. Olsen, *The Reforming Organization*, London, 1993.

embargo, el acoplamiento entre las premisas de decisión y la decisión de base es tan laxo que las intenciones de cambio son absorbidas o desatan modificaciones imperceptibles fuera de los efectos pretendidos. Las reformas nunca se evalúan de forma práctica. En el mejor de los casos, imponen sus reglas lingüísticas, pero apenas si lo hacen con los efectos deseados. Esto quizás tenga validez para objetos reglamentados de manera relativamente dura, como la contabilidad[24] empresarial o estatal, o la casuística moral de la confesión católica. Que las mujeres, si se las dejase acceder al púlpito, predicasen realmente de otra manera es algo que sería mejor no intentar averiguar.

Precisamente, si es verdadero que las reformas se agotan en el desencadenamiento de las reformas, y que esta dinámica de cambio se convierte en costumbre, pierde mucho peso la distinción entre reformistas y antirreformistas. El cambio estructural que cuenta se produce en el plano del sistema religión de la sociedad y puede copiarse de forma muy insuficiente en las organizaciones. Posee una forma evolutiva, no planificada. Actúa de manera impredecible, pero cuando actúa lo hace exactamente de esa manera; mientras que en el plano de la planificación organizada y referida a la organización, las intenciones se recogen, en el mejor de los casos, quebradas. Todo esto no dice nada en contra de las reformas. Por el contrario, se las puede juzgar mejor si se falla de manera realista en su plano, si se reconoce su función de pararrayos, y si también se anota que la instalación de nudos de reflexión reformadores en el sistema mismo solamente cumple una función cuando no cambian demasiado las cosas que tocan.

La posición frente a las reformas tiñe la autocomprensión profesional de la clase dirigente de las organizaciones. Debido a que las elites hoy en día, y a diferencia del pasado, trabajan, y lo hacen en organizaciones, la tendencia hacia la iniciación de reformas —típica en las organizaciones— es al mismo tiempo una coacción para la toma de posición. Debido a que en las organizaciones (sin importar las consecuencias) puede decidirse y en muchos casos se debe hacerlo, porque la no-decisión (¡nada de mujeres!) constituye una decisión, los interesados también se encuentran ante una opción correspondiente; algo que ya quedó claro en la disputa del siglo XV en torno a la Iglesia papal o conciliar. Esto puede verse, por un lado, como ocasión para la regeneración corriente de las diferencias articuladas de opinión, con la consecuencia de problemas de identidad de tipo biográfico; pues los individuos suelen vivir más que las reformas, se elija o no se elija su

24. Especialmente para esto, N. Brunsson y J. P. Olsen, *op. cit.*, pp. 176 ss.

consecución. Hacia fuera, esto puede causar la impresión de una disputa continua en el *establishment* de las iglesias. Pero en ello también se puede ver una ocasión siempre renovada para la reflexión acerca de las preguntas previas y las metas de las reformas. Helmut Schelsky había preguntado en una aportación que despertó mucha atención: «¿Puede institucionalizarse la reflexión continua?»[25]. La contestación tendría que esperar una explicación del concepto de institución. De todos modos, se comprueba que las profesiones (de los teólogos, pero también de los pedagogos, de los juristas o del *general manager* de estilo reciente) se ven empujadas hacia la reflexión por medio del ansia reformista de sus organizaciones y ya no por la filosofía. Y esto quizás pueda tener rendimientos adicionales para la determinación del lugar de la religión en la sociedad actual, algo que las religiones no-organizadas no producirían de esta forma.

VII

Las organizaciones se fundan como dispositivos de ayuda práctica. No se quieren dejar abandonadas determinadas prestaciones al azar o a la motivación *ad hoc*, sino asegurarlas de manera confiable. Si se pone en la base esta intención fundacional de la descripción de organizaciones, entonces aparecen como un medio relativamente no-problemático. Los problemas radican solamente en los costes y en las consecuencias colaterales no intencionadas. Se gana un panorama totalmente diferente si se comprende a las organizaciones como sistemas autopoiéticos que reproducen decisiones a partir de decisiones. Con esto se recalcan distintivos como clausura operativa (sobre la base de la operación del decidir) y la incertidumbre autoproducida. Cada decisión observa otras decisiones y reproduce la necesidad de más decisiones. Incluso las premisas de decisión deben verse ahora como resultado de las decisiones, al menos como resultado de su aceptación corriente y de su re-impregnación en decisiones siempre nuevas. Vistas de esta manera, las organizaciones aparecen como sistemas de la reproducción de la incertidumbre autoengendrada, la cual debe elaborarse por medio de decisiones siempre nuevas (pero que tienen el mismo efecto). Esto aclara, y no en última instancia, la típica estructura jerárquica de las organizaciones, pues la integración vertical es el medio más importante de transformar la inseguridad en seguridad.

25. Cf. H. Schelsky, «Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?»: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 1 (1957), pp. 153-174.

Si las organizaciones viven de la incertidumbre autoproducida, de un futuro indeterminado, entonces se vuelve dudoso si y en qué medida el sistema funcional religión de la sociedad se puede apoyar sobre sistemas de esta especie. Es evidente que la religión se ayudará por medio de la canonización de las premisas de decisión, a fin de sustraer determinados temas que se encuentren a disposición a través de decisiones. La pregunta es, sin embargo, si esto resulta compatible con la lógica operativa de las organizaciones. La autopoiesis de la organización obligará a la lógica a registrar estas prohibiciones como decisiones. Pero entonces no puede descartar la posibilidad de modificación de tales decisiones. Podrá decidir no utilizar una posibilidad de este tipo, pero si esto no puede descartarse como posibilidad, todo el resto se convierte solamente en una cuestión de ocasión. Basándose en la autopoiesis del decidir, una organización no puede descartar sus propias posibilidades operativas. Todo intento de descarte sirve como indicador de la posibilidad; y la caída se produce cuando Dios va a dar un paseo por la parte trasera del paraíso a fin de disfrutar del aire fresco de la tarde, y le cede el terreno a la serpiente.

Estas reflexiones conducen a la pregunta de si acaso no existe una incompatibilidad de principio entre religión y organización. Esto no tiene por qué llevar a una catástrofe religiosa, pero sí quizás a un estado de cosas que comúnmente se denomina crisis. Si la organización ve una decisión en todo lo que acepta y reproduce, esto tiene que conducir a una deconstrucción de los contenidos de fe. Que tales decisiones sean «infalibles» o no es una cuestión que no implica ninguna diferencia en este problema. El problema ya existe desde que se trata de decisiones, las cuales podrían haberse tomado de otra manera o podrían no haberse tomado en absoluto. Las decisiones se experimentan —esto ya se encuentra en el concepto, en la directiva de observación del concepto— como contingentes, y justamente allí descansa el futuro de la organización, que solamente puede volverse presente bajo la forma posible de futuras decisiones. Pero la religión quiere poder confiarse a aquello que ella ya es.

Capítulo 7

LA EVOLUCIÓN DE LA RELIGIÓN

I

La evolución de un determinado sistema religioso no puede equipararse con la evolución de la sociedad como una totalidad, ni tampoco es algo que suceda del mismo modo en que otros sistemas funcionales de la sociedad se diferencian y luego evolucionan con una dinámica propia. No se trata de la evolución de la sociedad como un todo, porque siempre que la religión es reconocible como un fenómeno distinto existen al mismo tiempo en la sociedad otros tipos de sentido y comunicación, por lo que se debe partir de una evolución social en sentido amplio[1]. No es posible, por ejemplo, reducir la evolución de la escritura, exclusivamente y en todos los casos, a la religión, aunque la adivinación juega un papel considerable junto a los problemas de administración del hogar y a la fijación concluyente de prestaciones. Por otro lado, la evolución religiosa también se desvía de la manera en que evolucionan los restantes sistemas funcionales. Comienza mucho antes. En primer lugar, produce un sistema que se puede describir como un sistema diferenciado en la sociedad[2]. No coincide con la necesidad de un determinado medio de comunicación simbólicamente generalizado y su diferenciación; así como podría decirse que la diferenciación del sistema economía supone la introducción del dinero o la diferenciación de un sistema político supone la instalación de cargos para el ejercicio del poder. También falta la ocasión que desencadena típicamente el

1. Cf. para ello N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1997, pp. 413 ss.

2. Para esto cf. también N. Luhmann, «Die Ausdifferenzierung der Religion», en Íd., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 3, Frankfurt a.M., 1989, pp. 259-357.

surgimiento de determinados medios de comunicación simbólicamente generalizados: a saber, el que se vuelva improbable la aceptación de ciertas comunicaciones muy específicas. Con esto no quedan descartadas las relaciones con la evolución de otros sistemas funcionales. Naturalmente que se sabe que los impulsos dados a la religión judía por los profetas presuponían una monarquía estable y que la división del budismo presuponía un sistema de castas también estable; al igual que puede decirse que el descubrimiento de la moneda incitó la transición a la *tyrannis* y los desarrollos políticos que reaccionaron frente a ello en las ciudades griegas, o que la conformación de cortes en la Edad Media tardía, especialmente en Italia, provocó la diferenciación de un determinado sistema arte, que ya no está unido a los oficios y a los gremios o monasterios[3]. Por tanto, no pretendemos de ningún modo descartar la generalización teórica. No se podría hablar de «evolución», de «diferenciación» o de «sistema», si no existiesen fundamentos teóricos generales para ello. Pero las singularidades de la evolución religiosa requieren una atención especial. En lo que a la época primitiva atañe, no se dejan discutir los íntimos entrelazamientos entre la evolución social y la evolución específicamente religiosa; pero esto sólo vale hasta llegar a la impresión de que las sociedades primitivas estaban determinadas de otra manera por la religión, y de forma más intensa que las sociedades actuales. Sin considerar esta situación especial, y precisamente a causa de ella, la pregunta «¿Cómo se posibilitó a sí misma la evolución religiosa?» merece una elaboración propia. Y aquí también —si de lo que habrá de tratarse es de evolución— tendremos que investigar cómo están ocupados en el caso de la religión los mecanismos evolutivos específicos de la variación, de la selección y del reestablecimiento, y sobre todo cómo podrían separarse.

Podría creerse que la sociología de la religión de Max Weber ofrece útiles trabajos previos para abordar preguntas de este tipo. Pero sin embargo, éste no es el caso, y si lo es, lo es de manera muy limitada. El cuestionamiento claramente histórico de Weber continúa siendo importante para todos los emprendimientos que se realicen en este campo. Y también es importante destacar el fuerte énfasis de la improbabilidad evolutiva de una religiosidad pronunciadamente ascética, orientada a metas de redención trascendentes, negadora del mundo; y esto como forma de diferenciación y racionalización de actitudes y formas *específicamente religiosas* del «estilo de vida». Esta improbabilidad no se funda únicamen-

3. Para estos dos ejemplos cf. P. N. Ure, *The Origin of Tyranny*, Cambridge, 1922; M. Warnke, *Hofkünstler: Zur Vorgeschichte des modernen Künstlers*, Köln, 1985. Con más detalle, N. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1995 [El arte de la sociedad, Herder, Barcelona, 2005].

te de manera psicológica, sino también en relación con formas anteriores de la praxis religiosa. Todos éstos son temas que podrían tratarse hoy dentro de un marco teórico-evolutivo de conceptos rigurosos. Pero ante todo es válido que el interés de Weber había radicado primariamente en la explicación de las condiciones de la evolución del sistema económico que se orientaba al «capitalismo» moderno; por tanto en otra referencia sistémica. Para cuya aclaración —pensaba Weber, atado a las representaciones metódicas de su tiempo— creía necesitar un factor motivante que obrara como causa, y opinaba (con el debido reconocimiento de otras causalidades) haberlo encontrado en la religión. La singular pujanza de los motivos religiosos, que habrían causado esta reconversión, le resultó explicada precisamente a partir de su improbabilidad. Sea cual sea la posición que se tenga frente a ello[4], la tesis de Weber, elaborada con un inmenso despliegue de investigaciones comparativas, se encuentra fuera de la teoría de la evolución[5]. Si bien el tema central de la teoría de la evolución —el volverse probable de lo improbable— es también el problema de Weber, no obstante ello la teoría de la evolución que contesta a este problema está construida de otra manera. No apuesta por causas que obren de manera especialmente fuerte, para después perderse en los problemas infinitos de la atribución de causas, sino al «azar», sobre todo a los efectos azarosos conjuntos (no piloteados por un sistema) de variación y selección, pero también a la disposición azarosa de circunstancias favorables, que pueden utilizarse hasta que la nueva forma en surgimiento produzca sus propias necesidades, motivos, semánticas, estabilidades.

Las reflexiones que siguen están elaboradas de forma teórico-evolutiva en este sentido especial. Pero los conocedores de Weber tendrán la oportunidad de recordar a Weber.

II

El concepto general de evolución que tomamos por base ya lo habíamos expuesto en una ocasión anterior[6]. Todo tratamiento teórico-evoluti-

4. Cf. para ello de forma detallada y aclaradora, y con especial atención al valor de la «improbabilidad», H. Tyrell, «Worum geht es in der 'Protestantischen Ethik'? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers»: *Saeculum* 41 (1990), pp. 130-177; Íd., «Potenz und Depotenzierung der Religion – Religion und Rationalisierung bei Max Weber»: *Saeculum* 44 (1993), pp. 300-347.

5. Esto es fácil de comprender si se considera que en tiempos de Weber lo único que estaba a disposición como teoría de la evolución social no eran más que algunos titulares difusores de un «darwinismo social».

6. Véase *supra*, capítulo 5, sección IV.

vo de cuestiones morfogenéticas tiene, según ello, que prestar especial atención a cómo se separan las formas de la variación y las formas de la selección. En esto (y no por ejemplo en las periodizaciones con una dirección progresiva) radica hoy en día la característica especial de las teorías evolutivas. A ello se agrega que la conexión entre variación y selección —de otra manera no sería posible hablar de «separación»— debe ser tratada como azar. Con ello se niega, por un lado, la determinación causal que obedece a leyes, pero sobre todo, y de manera más amplia, toda integración sistémica de estas dos exigencias de la evolución. A esta construcción teórica ya compleja se le puede sacar aún más, en la medida en que siempre que se hable de «azar» (en el sentido de la falta de coordinación sistémica) se puedan suponer posibilidades de influencia del entorno a pesar de la clausura operativa de los sistemas. El sistema mismo se expone a azares que puede ignorar o, si han sucedido, que puede utilizar como oportunidades. Un sistema que evoluciona puede, para decirlo resumidamente, transformar la coordinación defectuosa entre variación y selección en sensibilidad hacia el entorno. Se entrega a sí mismo, en la medida en que no fija reglas para la selección a partir del *variety pool* de las variaciones, quitando las influencias del entorno. Debido a ello puede utilizar, y esto es decisivo, condiciones pasajeras del entorno para una construcción estructural, algo que no podría llevar a cabo a partir de sí mismo.

En el caso especial de la evolución religiosa, partimos del supuesto de que en la diferencia entre conocido/desconocido o más acá/más allá existen impulsos duraderos para la variación. El «otro lado» de esta distinción puede y debe ajustar sus cuentas sin las restricciones empíricas habituales de este lado. En principio, a la fantasía no se le pone aquí ningún tipo de fronteras, *a excepción de aquellas que se realizan en el más acá por medio de la* re-entry *de la distinción en sí misma*. Porque también para la religión resulta válido: toda la experiencia de la realidad debe producirse a través de la resistencia de las operaciones del sistema contra las operaciones del sistema, a través de la resistencia de la comunicación contra la comunicación. No existe ninguna información que venga de fuera. El sistema debe disciplinarse a sí mismo.

Para las épocas primitivas de la evolución religiosa se debe contar con dispositivos que posibiliten una variación relativamente libre de consecuencias y sobre todo una variación no impugnada. Esto vale para las prácticas comunicativas preservadoras del misterio, para los tabúes, y para el trato relativamente pragmático con objetos sagrados a través de aquellos que tienen acceso y que pueden aspirar al saber. Hacia fuera, en su exposición comunicativa, la acción religiosa aparece, tanto en el ámbito mágico como en el ritual, fijada a formas; en la terminología de Weber: estereotipada. Únicamente de esta manera resulta compren-

sible la comunicación de sentido. En esto existe al mismo tiempo una condición insoslayable para una comprensión de la relación de la comunicación con la religión, sin que se necesite para ello una precomprensión elaborada y administrada por expertos de lo que «significa» la religión. Pero en esto también radica la función latente a evitarse: que las desviaciones *sean impugnadas* como innovaciones que se conservan. En este tiempo no existe, por tanto, ninguna distinción practicada entre variación y selección, aunque los huesos de los antepasados, que se conservan en la casa de los hombres, se sustituyan una y otra vez[7] y las señales para el empleo necesario de medios mágicos o adivinatorios deban procurarse de acuerdo con las necesidades[8]. La religión puede empezar, por decirlo así, en la ausencia de presupuestos, desarrollar elementos recursivos y descubrir en ello su propia autopoiesis.

La magia es ante todo atractiva y fácil de imaginar porque se trata realmente de una construcción paralela frente a procesos y tecnologías naturales que ya se conocen; una construcción paralela trasladada al más allá. Puede llevarse como seguridad redundante para la buena suerte o también como intento para orientarse a un destino que de todas maneras se vislumbra. Es una variante ganada en un procedimiento de copia con sus propias explicaciones del éxito y del fracaso; por tanto, no es precisamente una receta de éxito seguro, a la que se abandonaría en cuanto falle. También puede ser utilizada para explicar a los individuos los sucesos poco comunes que les afectan (¡sucesos que ya han tenido lugar!). Además, llama la atención la íntima imbricación con todos los posibles problemas vitales y la estabilidad inherente y, con ello, la expansión evolutiva y la apatía. Ni siquiera la Modernidad pudo extirpar la creencia en ella, cuanto más que no es necesario preguntar ni decidir si se cree en ella o no[9]. La magia confirma la actualidad del otro mundo,

7. Este ejemplo está tomado de F. Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, Oslo, 1975. Barth muestra también de qué manera difieren los mundos semánticos de los iniciados y de los restantes miembros de la tribu (mujeres, niños, los que crecen), lo que podría valorarse como un esquema que posibilita una diferenciación y una convivencia del estereotipo y del pragmatismo adaptativo.

8. Cf. R. A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinean People*, New Haven, 1967. Cf. también Íd., «The Sacred in Human Evolution»: *Annual Review of Ecology and Systematics* 2 (1971), pp. 23-44.

9. Esto se puede estudiar especialmente bien en Japón, donde uno se topa en todo tipo de lugares con una supervivencia de prácticas adivinatorias y mágicas, y aparentemente y de manera preponderante en aquellos sitios en donde el grupo no ofrece una seguridad suficiente, y donde el individuo se sabe librado a sus solas fuerzas. Se lava el dinero propio en cestas de alambre y en una determinada fuente para asegurar que el negocio siga teniendo éxito (y si se juzga por los coches que llegan y por el contenido de las cestas, no son los más pobres entre los pobres los que hacen algo así). Se va al templo antes de un examen para obtener un vaticinio. Y todo esto sin una vivencia de inconsis-

pero se la pasea de forma tan compacta en la experiencia cotidiana, que los problemas de consistencia no aparecen en la relación entre este mundo y el otro, sino en las relaciones entre las situaciones, cuando, por ejemplo, antes se estaba sano y después se enferma. Se pueden distinguir muy bien las referencias de sentido religiosas y las prácticas de la cotidianeidad. Si no asciende el humo de la llama propiciatoria, esto puede ser una mala señal; pero si uno se había olvidado de su encendedor, hay que ir a buscarlo.

Evidentemente, nunca se confían las preguntas de la religión a un «acuerdo racional». La religión no evoluciona nunca a través de procesos «buscadores de consenso». Antes bien, la coordinación social se consigue con ayuda de objetos o «cuasi-objetos»[10]. La evolución puede servirse de este carril de objetos y sustituir otros cuasi-objetos, más adecuados para situaciones complejas. De esta manera, los estados de trance se transforman en profetas, y la metafísica finalmente ofrecerá la distinción entre objetos visibles y no-visibles a fin de poder subsumir completamente el mundo en el mundo. Así, se escenifican víctimas y rituales como unidades complejas y de esta manera se objetivan. Se podrá tener otra opinión acerca de la necesidad y la oportunidad, pero no sobre el modo de ejecución como tal[11].

Ya los tiempos primitivos de evolución religiosa, que conocen la variación adaptativa, pero no una separación real de mecanismos para la variación y la selección, suponen por consiguiente una diferenciación social, cuya frontera posibilita una separación y una influencia conjunta entre una unión estricta y una manipulación pragmática. De esta diferencia habrá por tanto que partir cuando se trata de la pregunta acerca de cuándo y cómo pasa la religión de la mera repetición en formas siempre distintas a la selección de formas más bien impro-

tencia en relación al restante saber sobre el mundo, de manera tal que la pregunta acerca de si se cree en ello, o no, apenas si resulta inteligible y no obtiene una respuesta clara.

10. «Cuasi-objetos» en el sentido de M. Serres, *Genèse*, Paris, 1982, pp. 146 ss. Que el «cuasi» de estos objetos no se comunica religiosamente es algo que va de suyo; pero aquí también se reconoce, en la perspectiva de un observador de segundo orden, una admisión para el descubrimiento y la fantasía, es decir, para la variación; muy eficaz por ejemplo en la interpretación de estados de trance y sobre todo en el descubrimiento del cuasi-objeto «alma», sobre el cual se orienta la religión hasta el tiempo final.

11. El equivalente moderno sería el funcionamiento de la técnica. Se puede dudar o tener diferentes opiniones acerca de si es conveniente encender la luz cuando comienza el atardecer. Pero que la luz se enciende cuando se activa el interruptor no es algo que necesite una búsqueda de consenso. Las necesidades consensuales pueden dirigirse, economizarse, pero también ampliarse, por medio de la objetivación. Pues las objetivaciones montadas en contextos funcionales, ya sean rituales o tecnologías, hacen que sea posible algo que, de otra manera, no lo sería, y configuran solamente de esta manera necesidades de acuerdo.

bables, con la consecuencia de que el sistema de la comunicación religiosa debe entonces restablecerse.

Al igual que en otras instancias, aquí también encontramos que las fronteras son estructuras creativas, porque revelan una diferencia y ocultan su unidad. El sistema puede crecer en la diferencia entre trato competente e incompetente con las potencias sagradas y configurar nuevas formas. El sistema puede proliferar en este sitio, puede pasar de roles de situación a roles de profesión con el carácter hereditario o con exigencias específicas de adecuación, puede acumular conocimientos, astucia, etc., puede conformar autoridad y responsabilidad para situaciones inciertas. Surgen diferentes roles para los magos, los chamanes, los sacerdotes. Desde el punto de vista de aquellos que ahora son laicos, desamparados pero no libres de culpa, coinciden dos fronteras o se fortalecen recíprocamente, a saber: la diferencia social en la línea competencia/incompetencia y la diferencia del mundo cotidiano del más acá con respecto a las potencias inquietantes del más allá.

Dentro de una «jer-arquía» de expertos de este tipo quizás se hayan producido autobloqueos que dificultaron el trato demasiado permisivo con las necesidades cotidianas, o que lo dejaron suceder sin impugnarlo. Éstos eran problemas de la observación mutua. Una modificación total llega solamente con la introducción de la escritura para impedir el olvido (siempre tan benéfico)[12]. El descubrimiento obra de manera ambivalente, si no paradójica. Pensado para la conservación de la estructura y la utilización repetida, y dotado con claros valores religiosos de impugnación, destruye al mismo tiempo el mecanismo de estabilización que hasta el momento funcionaba: el no-darse-por-enterado de la desviación y el no-borrarla. La escritura parece haber sido descubierta, sobre todo en el ámbito del hogar («económico») y en el jurídico, para volver visibles las eventuales desviaciones, y esto antes de toda coordinación entre escritura y lengua[13]. Pero tan pronto

12. La literatura acerca de la transformación de la religión por medio de la escritura ha crecido de manera rápida, pero en general poco orientada a la teoría. Para una panorámica introductoria cf. por ejemplo J. Goody, *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1990, pp. 25 ss. Cf. también W. J. Ong, *The Presence of the World: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven, 1967.

13. Cf. H. Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift*, Frankfurt a.M., 1990, pp. 70 ss. Cf. también A. Marshack, *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*, London, 1972. Aquí parecen haber radicado los presupuestos evolutivos para la reconversión a una escritura que copiara la lengua (aunque seguramente en un primer momento no la copiara completamente) en Mesopotamia, para aquel paso evolutivo que vale generalmente como descubrimiento de la escritura, pero que ya ha heredado la posibilidad técnica de volver visible la identidad y la desviación,

como se hace lengua y, finalmente, se fonetiza en el ámbito plurilingüe de Oriente Próximo, surge una nueva diferencia a través y más allá de los objetivos de registro de la escritura, a saber: la diferencia entre *comunicación* oral y escrita[14].

Si se comprende el sentido como unidad de actualidad y virtualidad, entonces se puede concebir la escritura como una inmensa ampliación del ámbito de la virtualidad. No se debe y no se puede prescindir de la actualidad, pero la actualidad del escribir y del leer se descarga de las presiones sociales de la interacción; y la comunicación (y con ella, la conciencia) puede concentrarse totalmente en los aspectos virtuales de la vivencia del sentido. De esto resultan novedosas y más abstractas coacciones del orden, pues evidentemente no se puede colocar cualquier ocurrencia en el mundo. Precisamente, cuando algo se representa como posible, esto debe satisfacer determinadas condiciones de plausibilidad, de que sea posible que se vuelva real.

Si coinciden los dos logros: la diferenciación de competencias para el tratamiento de eventos sagrados y la difusión de la escritura, entonces cabe esperar efectos considerables. Un resultado evolutivo modifica las condiciones de la evolución futura. Con la preparación de la competencia se angosta el círculo de personas para el cual entra en consideración el dominio de la escritura, y además es razonable. Por ello es plausible que el saber acerca de la escritura se haya tratado en un principio, y en muchos casos, como un saber secreto[15]. Esto también tiene que haber aliviado la absorción de las consecuencias de la «literalización». Por tanto, con más razón cabe aceptar que la misma escriturización del saber haya introducido una nueva fase evolutiva. También, y precisamente después de la introducción de la impresión de libros, se vuelve a poner de relieve la significación religiosa de la escritura. La escritura se adecua para volver visible la ciencia oculta de la religión, sin por ello tocar el misterio[16]. Y le ofrece al individuo la oportunidad de experimentar su participación en la comunicación

por lo cual pudo efectuarse de manera relativamente rápida. Cf. para ello D. Schmandt-Besserat, «An Archaic Recording System and the Origin of Writing»: *Syro-Mesopotamian Studies* 1/2 (1977), pp. 1-32; J. Bottéro, «De l'aide mémoire à l'écriture», en Íd., *Mésopotamie: L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, 1987, pp. 89-112.

14. Para esto también N. Luhmann, «The Form of Writing»: *Stanford Literature Review* 9 (1992), pp. 25-42.

15. Así se supone para la escritura que se descubrió en los Balcanes, escritura muy polémica, independiente de la mesopotámica y que se origina en ella. Pudo haberse reservado para el comercio directo con los dioses, es decir, haber sido una especie de escritura mágica. Cf. H. Haarmann, *op. cit.*, pp. 70 ss.

16. Así J. P. Camus, *Les Diversitez*, vol. 1, 2.ª ed., Paris, 1612, pp. 375 ss., con un detallado informe sobre la escritura en comparación con la mera palabra hablada.

como comportamiento propio y de separar los efectos colaterales para la construcción de una personalidad propia[17].

De todos modos, en un primer momento hay que conceder que de ninguna manera todas las religiones universales han dependido de la escritura para su surgimiento y transmisión. Sobre todo la religión de los brahmanes y el budismo constituyen en esto una excepción, lo que tal vez pueda explicar la tendencia a una ritualización cada vez más intensa. Tampoco la disponibilidad relativamente tardía de la escritura cambió nada en esto. A pesar de ello, no existe ninguna duda de que la escritura, cuando influye sobre la religión, tiene consecuencias considerables. Esto se puede documentar en muchos detalles: por ejemplo, en la suavización del saber adivinatorio, en un primer momento recolectado de forma casuística, hacia un saber metódico codificado según la señal binaria adecuado/inadecuado; en el fortalecimiento de la conciencia contingente debido a las comparaciones ahora posibles; en la extensión de los horizontes temporales (que luego, por ejemplo, deben llenarse con genealogías[18]) y en la posibilidad de hacer presente el pasado como «origen» que continúa obrando; y, no en último lugar, en la ampliación de posibilidades para simbolizar lo ausente. Pero no escriben solamente los hombres; los dioses también lo hacen. Éstos llevan un libro; en primer lugar en Mesopotamia, a fin de fijar el destino por medio de una decisión colegiada[19]; en el ámbito cristiano bajo la forma de un registro del pecado, que se encuentra a disposición en el Juicio final y que puede utilizarse como base decisoria. La misma contaduría celestial avanza desde una creencia en el destino a una justicia por las obras, teniendo más en cuenta la libertad de decisión humana, porque en el cielo se encuentra disponible una memoria incorruptible, en cierta medida una fotografía de los sucesos reales de este mundo[20]. Con esto se introduce una exposición alternativa de sentido en el sistema religión, aunque no se pueda extirpar la magia como creencia y aunque la rígida contabilidad también contradiga la fe en la efectividad de la oración. Esta exposición permite al menos rechazar las creencias mágicas de otras religiones como abominaciones.

17. Cf. E. Esposito, «Interaktion, Interaktivität und Personalisierung der Massenmedien»: *Soziale Systeme* 1 (1995), pp. 225-260.

18. R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, 1989, pp. 95 ss., 155 ss., habla de *telescoping*.

19. Cf. J. Bottéro, «Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne», en J.-P. Vernant *et al.*, *Divination et Rationalité*, Paris, 1974, pp. 70-197, cita, pp. 157 s.

20. Para esto, se encuentra profusión de materiales en L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, Bonn, 1952.

Dentro de este contexto complejo, que no queda agotado aquí, la pregunta acerca de la influencia retroactiva de la evolución sobre la evolución constituye un problema especial poco tratado hasta el momento. La escritura arranca con la autoestabilización de variación disponible mediante la represión de las desviaciones y a través del olvido de las modificaciones. Ella pone en marcha un nuevo procedimiento entre la variación y la reestabilización: la selección de una variación, sea positiva, sea negativa, bajo el punto de vista de un cambio estructural. Pues los textos vuelven reconocibles —para eso existen— la diferencia entre propuestas de sentido adaptables o desviadas.

En un primer momento, la escritura recientemente surgida parece acaparar totalmente la religión. La escritura se vuelve el medio más importante de domesticar el mundo de los dioses. Los dioses de Mesopotamia, como ya se dijo, fijan el destino de forma escrita y con ello legible. Desde luego que en símbolos secretos, que muy pocos pueden leer. La adivinación, la consulta religiosa de la vida por tanto, se vuelve asunto de una élite que domina la escritura. *Contra ello* se desarrolla más tarde, recurriendo a antiguas tradiciones de culturas orales, a sueños, visiones y estados de trance, la religión de los profetas. Aquí la divinidad se vuelve activa, inspira a los profetas *ad hoc*, da órdenes, advertencias y explica su propia voluntad[21]. Ahora Dios se acredita como potencia volitiva y como Dios observador, como un Dios que interviene y con el que hay que contar como persona. La política y la religión pueden separarse. Este desarrollo vuelve de todos modos a ser apresado prontamente por la escritura, cuanto más que ahora se encuentra disponible la escritura fonética. Se informa de manera escrita acerca de los sucesos de la comunicación atestiguada proféticamente. Los informes, que deben volver creíble lo increíble, incluyen también las reacciones de los testigos. Se pintan como narraciones. Por cierto que luego la religión debe protegerse contra intervenciones siempre nuevas. Esto requiere a su vez escritura. Los profetas aceptan dictados de su Dios o dictan ellos mismos. Finalmente, en el caso del Sinaí, el texto es escrito por el mismo Dios. Pero la representación sigue siendo la de un Dios que comunica inspiradamente y que acompaña la vida humana como observador dispuesto a intervenir.

Sólo la escritura posibilita un concepto de tradición, que puede emplearse para la dogmatización y, con esto, para la destrucción de información; además puede manipularse en el sentido de una preferencia por

21. Para esta diferencia y para su fuerza de empuje evolutivo, cf. C. Grotanelli, «Profezia e scrittura nel Vicino Oriente»: *La Ricerca folklorica. La scrittura: Funzioni ed ideologie* 5 (1982), pp. 57-62.

la transmisión. Mientras esto dure, la selección garantiza estabilidad. Se manipula en vistas a un saber sagrado, digno de conservarse. Pero no de manera necesaria y no en todos los casos. Los textos son, si se los confronta con las necesidades actuales, breves y oscuros (en el siglo XVIII se dirá con admiración: sublimes). Requieren y posibilitan la interpretación. Y se puede volver a suponer, dirigidos por reflexiones teórico-evolutivas, que en los puntos de quiebra de los mecanismos evolutivos de la variación, selección y reestabilización, puede actuar el azar, y esto significa: aquello que por motivos transitorios posee especial evidencia y que puede defenderse plausiblemente en la comunicación[22].

Partiendo de esto, podemos comprender una de las soluciones más estables encontradas a este problema para una típica religión del libro, a saber: la teoría elaborada en el Talmud (por tanto relativamente tarde) sobre la interpretación de la Torá. La doctrina parte de un texto escrito, de un texto que ha servido a Dios como soporte para la creación del mundo. Pero este texto se encuentra sin embargo disponible —pues Yahvé es el Dios del pasado y del futuro— para la transmisión escrita y oral. Hay que atenerse al texto, pero se lo puede interpretar. La interpretación oral es el instrumento de adecuación a un futuro todavía desconocido. Esta interpretación se produce a través de decisiones colegiadas de los rabinos, y sus prerrogativas van tan lejos que ellas mismas pueden desviarse de una concepción de Dios claramente explicada en el instante de la decisión, como documenta la célebre historia del «Horno de Ajnai»[23]. En esta forma se encuentra una reflexión instalada en la tradición escrita acerca de las desventajas de la escritura, y esto de una manera diferente a la polémica de Platón contra la escritura; una reflexión que, *sobre la base de un texto fijado*, deja el futuro explícitamente abierto para las *selecciones presentes aún no determinables*. Debe haber sido sobre todo esta forma de tratamiento de la escritura la que posibilitó la supervivencia religiosa y jurídica del judaísmo después de la destrucción del Segundo Templo, judaísmo desprovisto de un poder político propio (o, también, este tratamiento se desarrolló para *este* problema con oca-

22. En la investigación más nueva sobre historia de las ideas es sobre todo Quentin Skinner quien recalca este factor situacional y político-polémico de la evolución semántica, el cual ayuda a las innovaciones semánticas a eludir los umbrales de convencimiento de la tradición. Cf. resumidamente Q. Skinner, «Language and Political Change», en T. Ball, J. Farr y R. L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, 1989, pp. 6-23. Cf. también H. de Berg, *Kontext und Kontingenz: Kommunikationstheoretische Überlegungen zur Literaturhistoriographie. Mit einer Fallstudie zur Goethe-Rezeption des Jungen Deutschland*, tesis doctoral, Leiden, 1994.

23. Cf. por ejemplo I. Englard, «Majority Decision vs. Individual Truth: The Interpretation of the Oven of Achnai Aggadah»: *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 15 (1975), pp. 137-151, con muchas otras indicaciones.

sión de su aparición histórica). Por el contrario, en el ámbito de la religión cristiana, y de manera similar en el islam, la escritura fue ocasión de especulaciones teológicas y de la aparición de inconsistencias y de cismas religiosos; y se podría reflexionar si la falta de toda protección político-estatal de la religión y el derecho en el judaísmo no habrá sido acaso el factor evolutivo diferenciador.

La escritura puede haber sido un disparador, pero no explica lo que más tarde surgió como religión universal. El surgimiento de las religiones universales es, como el surgimiento de los sistemas autopoiéticos, una reconversión abrupta a otro principio de estabilidad; por tanto en un sentido exacto en la teoría de sistemas: una catástrofe religiosa. Debido a ello se oprimen viejas formas sagradas, por ejemplo a través de la reconstrucción de recintos sagrados[24]. Debido a ello se ponen nuevas exigencias extravagantes. Debido a ello se llega a mitos repentinos del despertar y la conversión; debido a ello, al forzamiento de una opción que en realidad se podría rechazar como una coerción, sin por ello tener que elegir, como sostiene la religión, el lado falso, a saber: una vida réproba. Y debido a ello se produce esa distinción estricta entre «adentro» y «afuera», que, al menos para algunas religiones universales, delimita un medio propio de la «fe»; medio en el que puede tener lugar, a través de una elaboración de las figuras y mitos, un desarrollo propio de considerable complejidad. Si tiene éxito.

III

Entre los hechos importantes que han influido la evolución de la religión se encuentra la relación entre religión y moral. Esto quizás no haya ocasionado problemas mientras la religión no tuvo pretensiones universalistas en lo que al mundo se refiere. Con la aparición de las religiones universales se plantea, sin embargo, el problema de que en el mundo existe un comportamiento moral bueno y un comportamiento moral malo, incluso malvado. La «caída», la escenificación del aporte específicamente humano a la creación, había introducido el código de la moral en el mundo, y después de algo así ya no es posible sustraerse a las consecuencias. Uno se ve inducido a realizar juicios morales, y más grave aún: uno es juzgado moralmente.

El mito de la caída permite diferentes interpretaciones. La introducción de la moral puede verse como obra del demonio y, de acuerdo con

24. Son conocidos los ejemplos de este tipo en la temprana Edad Media europea, pero también en México, por ejemplo Mitla.

ello, se puede describir el infierno como una moral ejecutada, es decir, sustituir las torturas físicas por las psíquicas[25]. Pero esto no contesta a la pregunta de por qué Dios lo permite y expone, en cierto modo como castigo justo, el pecador a la moral. Ambos códigos, el de la religión y el de la moral, persiguen pretensiones universales en sociedades desarrolladas, y de esto se sigue el problema de cómo se regula su relación recíproca.

Este conflicto no se deja solucionar ni lógica ni cognitivamente. Hay que decidir desde qué lado se parte el mundo. Pero con ello no desaparece el problema del mundo, sino que vuelve a aparecer bajo una forma que depende de la distinción de partida, de la *primary distinction*. Incluso cuando se le reconoce el primado a la religión, ésta debe decidir que tanto el comportamiento bueno como el malo son posibles, incluso se podría decir que están permitidos.

Este problema tiene considerable importancia para la evolución de las representaciones religiosas, pero también para la evolución de las instituciones religiosas. Ninguna de las dos puede sustraerse a la provocación constante del «mundo». Si hay que creer en su fe, deben responder de ello y no dejarse arrastrar por los sucesos mundanos. En un principio acaso sea un fuego nutrido de microsucesos, pero sobre esta base y a través de la selección y de la reestabilización se desarrollan posiciones dogmáticas y usos institucionales, los cuales construyen expectativas que luego deben cumplirse. Una religión, no importa cuál sea su expresión semántica e institucional, apenas si podrá evitar el ocuparse de los hechos del mundo codificados moralmente. No puede estar sentada y mantener la mano abierta a la espera de los donativos clementes. La separación de principio entre roles religiosos y políticos en muchas sociedades del mundo antiguo ofreció un marco para este problema. Pero no logró resolverlo, en el sentido de que ya no volviese a ser actual.

Desde una perspectiva teórico-evolutiva se puede por tanto admitir que la mera aparición de modos de comportamiento juzgados como buenos o malos coloca a la religión bajo una presión selectiva. Esto no tiene que conducir a una aceptación de los estándares morales de la sociedad. La pregunta sigue siendo cómo logra la religión conformar y conservar sus propios estándares frente a tales incidentes. Puede hacerles frente mediante la distinción entre paraíso e infierno como formas distintas de vida tras la muerte. Pero con ello se acarrea problemas teológicos de consistencia que pueden discutirse controvertidamente; por ejemplo, la relación de esta distinción con el dogma del pecado original

25. Así J.-F. Bernard, *Éloge d'Enfer: ouvrage critique, historique et moral*, 2 vols., Den Haag, 1759.

o la pregunta de si se pueden conciliar los castigos eternos del infierno con la misericordia atribuida a Dios.

En comparación con los problemas estructurales de interpenetración entre religión y moral, éstos quizás sean problemas «livianos», que pueden quedar reservados a las controversias teológicas. La creación de tribunales eclesiásticos en la Edad Media y su erradicación por parte del Estado territorial de la Modernidad temprana muestran, sin embargo, que la evolución también desarrolla vías de solución que más tarde se revelarán como desaciertos. Las conquistas evolutivo-estructurales pueden conservarse durante un tiempo y luego derivar en crisis que exigen abandonarlas. En conjunto, la referencia de la moral al individuo, referencia que crece desde la Edad Media —y esto significa referencia a las orientaciones internas de los individuos—, parece determinar el terreno sobre el cual se pueden negociar posibles soluciones. Y esto debido a que la individualidad de las personas es algo que se exige por motivos de evolución estructural de la sociedad.

IV

Ahora bien, si existe la «tradición» y con ello deben separarse la variación y la selección, ¿qué posibilidades o peligros resultan para la evolución futura?

Las religiones universales pueden definirse (por más que este concepto resulte poco nítido y por más ancha que sea la zona de difíciles clasificaciones) por medio de una perspectiva teórico-evolutiva en la medida en que *orientan su mecanismo selectivo a la estabilidad.* Por tanto, no distinguen sistemáticamente entre selección y reestabilización, sino que buscan su modo selectivo, es decir, buscan orientar tanto la selección negativa como la positiva a un catálogo de dogmas de la fe, dogmas que se aclaran con la fe, pero que no se dejan modificar. Esto debe definir el concepto de dogmática.

Algo así se reconoce en el esfuerzo por sintetizar formas religiosas que en un principio habían nacido con miras a situaciones totalmente diferentes. En conexión con esto, se ordena el mundo de los dioses de manera jerárquica, o familiar, o de alguna otra forma estructural, y —podría decirse— se lo desarbitrariza. Este mantenimiento de la consistencia significa, al mismo tiempo, una delimitación más marcada hacia fuera contra provincias no-religiosas del sentido. Fuera de la religión no puede existir ningún sentido religioso, lo que conduce prontamente a los conocidos problemas de reconocimiento entre las religiones o también a los intentos por identificar a las divinidades con nombres diferen-

tes. La religión encuentra ahora un sostén en sí misma y, precisamente por eso, en la diferencia que separa el sentido religioso de los restantes sentidos. Jan Assmann, en relación con la religión egipcia, habla de la transición de una teología implícita a otra explícita y, en conexión con ello, de una teologización de la historia[26].

Una reconversión de esta especie se encuentra dentro de una tendencia de transición del primado de la heterorreferencia a un primado de la autorreferencia; pero ambas como religión y referidas a un tornar familiar la distinción entre familiar/extraño, por lo tanto referidos exactamente a esta *re-entry*. La religión, en este nuevo sentido, se transforma en un sistema que se reproduce a sí mismo, sus propias fronteras y su propia historia; sistema que reactualiza constantemente su propia recursividad, en suma: en un sistema autopoiético. Se reformula completamente la semántica religiosa. Ésta se vuelve una doctrina fijada por escrito, una dogmática. Esto también puede suceder en contextos politeístas, cuando éstos, como en el caso griego, se encuentran íntimamente enredados con las genealogías de la nobleza y por ello se conservan (con un considerable menoscabo de su credibilidad y completados por una serie de cultos místicos). Pero la semántica de las religiones universales encuentra su forma más convincente mediante el hecho de que ella simboliza su propia unidad, bien en la persona de un Dios único, bien en una dualidad religiosa específica.

Que las religiones del libro, y solamente ellas, han producido un monoteísmo marcado es algo que se ha comentado frecuentemente. Solamente aquí el Dios documentado en el texto se transforma en Dios universal, el cual ha arreglado el mundo de la manera en que se lo encuentra. Ya habíamos tratado la construcción de un Dios que observa. Todo ha sido creado por él. Nada se le escapa. Esto hace posible —dejando de lado todas las relevancias cotidianas de la vida del «más acá»— un doble significado religioso para todo lo que existe. Y la religión intenta inculcárselo a los individuos: ellos son los que realmente cuentan. Tanto los jansenistas como los jesuitas volverán a propagar este punto de vista con toda su fuerza, mientras que simultáneamente disminuye el temor al infierno y aumenta la codicia.

A este concepto le corresponde una construcción paralela poco notada: el descubrimiento del alma. Debió haber surgido a partir de la experiencia límite de la muerte, de la muerte observada de los otros; por tanto aquí también una frontera que desencadena proliferaciones semánticas,

26. Así J. Assmann, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, 1984; Íd., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992, pp. 248 ss.

que produce como *re-entry* la figura de la vida tras la muerte y que para ello necesita un sustrato de identidad: precisamente el alma. Debido a que nadie puede representarse realmente el cesar de su propia conciencia, ésta es una construcción altamente plausible, y no se la encuentra solamente en las religiones del libro orientadas estrictamente hacia la escritura, sino de forma universal: sea en la forma del culto a los antepasados, sea en la forma de un reino de las sombras en donde moran los muertos, sea en la forma del *Grand Tour* de la reencarnación, sea en la forma del espiritismo moderno. En el contexto monoteísta, la extrema tirantez de los dos conceptos-límite de Dios y alma produce un espacio de juego con necesidad de ser llenado por la creación dogmática, por un medio, en cierto modo, que todavía se encuentre abierto a la configuración creadora de formas[27].

El ser humano ya no se encuentra simplemente librado a su destino; destino que la religión, aunque no logre influir a través de la magia efectiva, puede racionalizar posteriormente; el ser humano es él mismo un actor que cogestiona la forma de su situación ante su Dios, bien a través de las obras, bien a través de la esperanza de la Gracia que se funda en la fe recta. Pero en este contexto abierto la pregunta acerca de cómo se llega en el medio a formas, de cómo se pasa del acoplamiento laxo de posibilidades al acoplamiento estricto de determinaciones salvíficas del alma, se vuelve la pregunta clave. El problema de la certeza de la redención se transforma en problema polarizante, y ello precisamente debido a que ninguna de las variantes religiosas, y aunque fuese a causa de la semántica aceptada de Dios/alma, puede brindar en esto una seguridad última. En todo caso, Dios, si efectivamente es justo, admite la posibilidad de hacerlo mal. Pero con ello no se zanja la inseguridad en la cuestión de los criterios, sino que únicamente aumenta. Un claro indicador de esto es la aparición de fórmulas paradójicas: cuanto más exterior sea el signo (*solum verbum habemus*) [poseemos solamente la palabra], más íntima es la certeza, o cuanto mayores sean la angustia y el temor, más fuerte será la convicción de haber sido escogido[28]. En última instancia, no puede existir ninguna solución institucional, ninguna solución sacramental, ninguna solución a través de la suave presión de los consejos de vida jesuíticos, ninguna solución mediante pruebas palmarias probabilísticas; y naturalmente tampoco existe una

27. Para esto véase *supra*, capítulo 5, sección III, pp. 179 ss.

28. Cf. K. Heim, *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, Leipzig, 1911, pp. 220 ss., cita, p. 249, y P. Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig, 1914, reimpr. Darmstadt, 1967, pp. 183 ss.

solución por medio de la insolubilidad: por medio del reconocimiento de que resultan irreconocibles las disposiciones redentoras de Dios.

En estas circunstancias, la acentuación enfática de la «Escritura» por parte de Lutero es más bien un concepto orientado hacia atrás. En los textos transmitidos de forma escrita se encuentran argumentos y ejemplos, y una continua polémica sobre el pecado; por tanto, material de prédica en abundancia. Pero también advertencias de que la cuestión no es tan sencilla y de que el Juicio final estará lleno de sorpresas, tanto para los justos como para los pecadores. También las últimas palabras en la cruz indican que la religión cancela su propia información. Esto, aunque esté escrito, puede olvidarse o sencillamente no mencionarse. Pero la semántica Dios/alma disuelve el medio de la fe religiosa hasta tal punto que los textos ya no ofrecen ninguna certeza formal, sino a lo sumo suplementos, a los que uno puede atenerse *en lugar de lo otro*.

Y finalmente, también el mundo deja de ser un texto suficiente en el cual se pudiese tener certeza del amor de Dios. Quizás sus intenciones fuesen buenas, pero ¿cómo puedo saberlo? Dios no se deja observar en la naturaleza, permanece invisible deliberadamente[29]. La naturaleza misma se pierde en el vacío de la infinitud que sigue preguntando. Jean Paul se pregunta, con evidente desconcierto: «¿Son necesarios para mis libres ejercicios religiosos tantas estrellas que jamás me han tentado, los continentes junto con todas sus islas, los siglos pasados, los escarabajos, el musgo y la *totalidad* del reino animal y vegetal?»[30]. El mundo es a fin de cuentas solamente aquel horizonte más exterior que con cada paso, con cada denominación de algo determinado mediante él, se retira a lo inalcanzable, porque siempre puede volver a formularse la pregunta de qué cosas se distingue con lo determinado.

¿Cómo debe interpretarse este hallazgo? Apenas si se podrá convertirlo, con Max Weber, a la renuncia del mundo y a una racionalidad ascética inherente a ello. Esto sería a lo sumo una variante de un problema mucho más general. En cambio, desde una perspectiva teórico-evolutiva se vuelve reconocible que se disuelve la conexión antes válida entre selección y reestabilización. Tanto la cosmología de la metafísica ontológica y su autonormalización, que incluye el concepto de naturaleza, como la tradición textual específicamente religiosa —aquí bíblica— habían presupuesto que el mundo, en su facticidad de

29. Cf. L.-S. Mercier, *L'homme sauvage, histoire traduite de...*, Paris, 1767. Así y todo, el autor aún alberga esperanzas sobre el futuro: «Un jour nous le connoîtrons» [un día lo conoceremos] (p. 119). Pero esto sigue siendo una esperanza que no puede fundamentarse.

30. Así en Jean Paul, *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, citado según *Werke*, vol. 3, München, 1961, pp. 1011-1056, cita, p. 1053.

creación divina, contenía criterios reconocibles de selección correcta. Partiendo desde ahí podía soportarse la variación, incluso extenderla, porque siempre se creía poder escoger desde la estabilidad y también reajustar las innovaciones (sobre todo como vuelta al pasado mejor). Esto se correspondía con una sociedad estratificada, que en medio de todas las turbulencias no podía renunciar a la representación de una corrección natural, de un orden de lugares fijos y de una capacidad de distinguir entre perfección y corrupción. Pero esto, sin embargo, se modifica con la transición de la estratificación a la diferenciación funcional, y lo hace de manera amplia. Los criterios de selección deben renunciar siempre a las perspectivas de estabilidad. Así, en el ámbito de la economía el criterio de la ganancia; en el ámbito de la política la razón de Estado tempestiva, con la que hay que transigir y que ya no es posible fijar moralmente, y más tarde el concepto de «soberanía del pueblo», compatible con casi cualquier modificación; en el ámbito de las relaciones íntimas el amor apasionado y luego el romántico. Con el problema de la imposibilidad de decidir acerca de la certeza de redención, la religión choca con un problema exactamente paralelo. También ella se ve en una situación social en la cual las funciones evolutivas de la variación, de la selección y de la reestabilización se encuentran totalmente desacopladas y ya no pueden preformarse sistémicamente en su contexto. La evolución se encuentra totalmente entregada a lo azaroso. Esto no significa de ningún modo que pueda suceder cualquier cosa y que haya que estar preparado ante cualquier posibilidad. Precisamente el azar vale para la Modernidad como ocasión para la elaboración ordenada de información. Tampoco significa que la religión no pueda cumplir más con su función. (Lo mismo ocurriría con la economía, la política, la intimidad, etc.) Y no significa en absoluto que los individuos se encuentren ahora desestabilizados psíquicamente y que tengan que vivir sin alma (sea lo que sea algo así). Pero sí quiere decir que toda afirmación de *criterios absolutos* obra ahora de manera *socialmente discriminatoria*: unos creen, otros no.

El siglo XVIII tematiza en todas partes el problema de los criterios: en la economía, sobre la contingencia de los éxitos del mercado; en la política, sobre la figura del Estado soberano que ordena por sí mismo sus relaciones «internacionales»; en la ciencia, sobre el carácter infundado de los razonamientos inductivos (Hume); en el amor, en la medida en que solamente se trata del contra-amor; en el arte, dejando de lado el principio de imitación, relacionando los criterios con el gusto y no esperando de los filósofos que desarrollan teorías estéticas ni gusto, ni capacidad de juzgar en lo que a las obras de arte refiere, sino únicamente la competencia de construir teorías. De la religión casi no puede

exigirse una renuncia a los criterios de esta especie. En lugar de ello, se salva en los puntos de vista antepuestos del pluralismo y de la tolerancia.

Pero la solución que se extiende y que ahora ofrece el sistema sociedad radica en el descubrimiento de la «cultura». Ahora no se disputa, se compara. Volveremos sobre ello.

V

Al final de una evolución larga y específica, la comunicación de la religión se vuelve problemática para la religión misma. Esto es válido, de todos modos, cuando se deben conservar las formas de las religiones universales, por tanto cuando la evolución selecciona, antes como ahora, desde una dogmática dada y estable. Pues esto tiene que desembocar desde una situación de cambio social acelerado a una evolución relativamente lenta en el sistema religión mismo, a una modificación cuidadosa de los dogmas conservando su núcleo, modificación en la que hay que probar lo que se admite y lo que se rechaza.

Con una terminología «deconstructivista» también se podría decir que la comunicación religiosa se enreda cada vez más en «contradicciones performativas». Cuando afirma algo, en primer lugar debe defenderlo. Los lados constativos de su comunicación, la notificación: «esto es así», se vuelven inseguros, se desacreditan a causa de la notificación misma. Casi podría decirse: si está escrito, ya es falso; pues inmediatamente después se podría preguntar cuándo ha sido escrito y por quién. Tanto antes como ahora, los momentos narrativos (*mythos* en el sentido de *plot*) y los controles internos de consistencia pueden tener un efecto plausibilizador. Pero como en Gödel, Escher y Bach[31], siempre es posible descubrir en qué punto se vuelve visible el problema irresuelto de la consistencia. Desde siempre hay que haber querido creer para poder creer.

Estas dificultades con la comunicación propia (¡y no sólo con su aceptación!) afectan a algunas religiones universales más que a otras. Esto depende del grado de endurecimiento dogmático y organizativo. De ningún modo pueden valorarse como señal de un «fin de la religión». Pero obligan a realizar una abstracción de los conceptos con los cuales se puede describir adecuadamente la religión.

Este argumento se deja completar. La religión también se distingue con claridad, precisamente bajo las condiciones modernas, de otros

31. Esto en relación a D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Hassocks, Sussex, 1979 [*Gödel, Escher, Bach: un eterno y grácil bucle*, Tusquets, Barcelona, 1989].

sistemas funcionales de la sociedad. Cumple una función especial y se orienta según un código propio que no utiliza ningún otro sistema funcional de la sociedad. La religión se reconoce a sí misma como tal cuando refiere a la trascendencia todo lo que es experimentable en la inmanencia, no importando cómo se cumpla semánticamente este mandamiento. Esto obliga a tener en cuenta que en la sociedad global moderna existe un sistema funcional para la religión que opera a escala planetaria, que se determina como religión por medio de la distinción de otros sistemas funcionales. Hasta aquí no tenemos una situación diferente al caso del sistema político con una multiplicidad de Estados o al caso del sistema económico con una multiplicidad de mercados. El sistema religión también se encuentra diferenciado segmentadamente en una multiplicidad de religiones que deben considerar como necesario el hecho de que tienen que especificar sus ofertas de fe y que esto conduce necesariamente a la diversificación. En esto se pueden tomar en consideración diferentes tradiciones, especialmente en las religiones universales, que pueden presuponer que ya es conocido de qué va la cosa cuando se habla de religión. Pero también cabe pensar en formaciones nuevas que reaccionan ante diferentes situaciones sociales y que ofrecen resistencia por diferentes motivos contra aquello que la sociedad moderna propone como formas de estilo de vida. Es decisivo que el sistema global de la religión no bloquee u oprima estas diferenciaciones internas mediante la dogmática y la organización, sino que, por el contrario, las posibilite por medio de la necesidad interpretativa de la codificación. De la Iglesia católica al culto vudú, de la creencia en la reencarnación de los espiritistas al budismo-zen: siempre sigue siendo religión; y esto no debido a un misterio sagrado central o porque los artículos de fe resulten traducibles unos a otros, sino porque todas las formas religiosas en la sociedad se diferencian como religión de otros sistemas funcionales con orientaciones diferentes, pero también de la comunicación cotidiana no-religiosa, a saber: *se distinguen ellas mismas*, con independencia de que el entorno realice esta distinción o no. El principio constitutivo no es la unidad, sino la diferencia. En el contexto general de la religiosidad global, la variedad, y con ella la posibilidad evolutiva, parecen ser mucho mayores de lo que se preveía en el siglo XIX. Se encuentran de forma prácticamente incondicionada nuevos comienzos de cultos que ya no buscan ningún tipo de conexión con los medios persuasivos de la Modernidad. Se encuentran más magos que sacerdotes[32]. Se encuentran

32. «In Toscana ci sono più maghi che preti: L'allarme di diciotto vescovi» [En la Toscana hay más magos que sacerdotes: la alarma de dieciocho obispos], se lee en un titular de un artículo de *La Repubblica* del 23 de abril de 1994, p. 20.

charlatanes, hacedores de milagros, vendedores a bajo precio de todo tipo que transforman inmediatamente el código de la religión en una oferta. Se encuentran fundamentalismos que, renunciando a pretensiones universales, se aferran a elementos escogidos de la tradición. Se encuentran fenómenos de intelectualismo dentro de la teología profesional que intentan mantener movible la oferta de formas. En cierto modo, se reflexiona más sobre la comunicación que sobre la presentación de la certeza de la fe. A los teólogos modernos les encanta «dialogar».

Si se mira superficialmente, esta gran diversidad, dispersión y variabilidad de los fenómenos parece hablar contra la admisión de un «sistema». Pero es engañoso. Precisamente de este modo el sistema religión cumple con la función evolutiva de la reestabilización bajo condicionamientos modernos. Sin importar cómo surgen la selección de innovaciones y cuán diversas puedan ser las religiones que entran de esta manera en el sistema religión: la población de comunicaciones religiosas configura sin embargo un ámbito social autónomo, en el cual logra expresar que tanto antes como ahora sigue existiendo la religión. En estas condiciones, la evolución futura dentro del sistema religión resulta difícil de prever (si se hace abstracción de que no existen puntos de partida para centralizaciones organizativas y dogmáticas). Pero que la evolución conduce a resultados que no pueden preverse es algo que la teoría de la evolución dice sin rodeos.

VI

Luego de habernos orientado fundamentalmente hacia las religiones monoteístas de Occidente, pretendemos considerar además una figura religiosa totalmente diferente, a saber: la doctrina india (hinduista, budista) de la reencarnación dentro de un infinito ciclo de vidas y muertes. Aquí también rige lo siguiente: ningún retorno a recuerdos individuales, tampoco el intento de los espiritistas brasileños de reactivar experiencias, situaciones y modos de reacción de una vida anterior, a fin de explicar obsesiones y bloqueos actuales con la esperanza de ganar distancia psicológica. La vida anterior no puede recordarse: una especie de garantía para la interpretación religiosa. La teoría-marco yace en la representación de que la muerte es sencillamente un tránsito a otra vida; el espacio que se deja libre debe reencarnarse y debe volver a intentar una vida bajo condiciones diferentes.

Además se presupone una jerarquía cósmica de situaciones mejores y peores; se puede renacer como rey o como barrendero, si no se lo hace como animal. Qué situación sea la que corresponda es algo que de-

pende del estilo de vida actual, sobre todo de la moral. En esta doctrina existe por tanto una enseñanza fija acerca de situaciones mejores y peores y el presupuesto de un juicio moral sobre el estilo de vida presente.

Puede suponerse que ésta es una doctrina cuyo fin consiste en mejorar el pluviómetro moral de la sociedad. Podría ser. Pero si esta «función» fuese descubierta, entonces dejaría de funcionar. Desde el punto de vista de la conquista evolutiva, nos interesa otra pregunta: ¿Cómo es en general posible que se coloque en el mundo una construcción tan improbable y que se vuelva religión con grandes éxitos evidentes?

Para contestar esta pregunta volvemos a la situación de partida. Existe una sociedad jerárquica a la que le corresponde una cosmología jerarquizada. No puede existir ninguna duda de que ésta es la situación en la cual todo el mundo tiene que llevar su vida adelante, a no ser que se elija el camino de la exclusión. Pero al mismo tiempo la sociedad es tan compleja que surgen espacios libres para la individualidad y para la observación de la individualidad, espacios que deben ocuparse de alguna manera. En una situación de este tipo, resultan convincentes conceptos que intentan combinar jerarquización e individualización. Ante esta situación de necesidad reacciona el concepto de reencarnación orientado de acuerdo a los méritos individuales. El éxito de este concepto se explica entonces desde una situación histórica problemática, y el tratamiento religioso (no político) del problema explica la reestabilización a largo plazo de la solución encontrada. No se puede compensar la solución contra la utilidad individual.

Abarcamos por tanto la variación, la selección y la reestabilización con una mirada. Ya en las sociedades arcaicas se había experimentado con representaciones sobre una vida después de la muerte, y esto con independencia de cómo se había llegado a la muerte. La variación no tenía que inventar nada nuevo y completamente extraño. La sistematización y universalización de las ideas es algo que se debe sólo a la doctrina de la reencarnación. Y la reestabilización se produce cuando la religión puede utilizar el pensamiento para solucionar problemas propios, a saber: el problema de dotar de sentido la separación entre individualización y jerarquización, separación que se adecua a otras suposiciones de la religión.

VII

Entre los resultados más importantes de la evolución religiosa debe incluirse el surgimiento de *religiones universales*. Con esto no se hace referencia a religiones que acarreen una cosmología más o menos ela-

borada, en última instancia un concepto cosmológico. Éste es el caso típico. Antes bien, las religiones universales son religiones que ofrecen sus contenidos de fe a todos los seres humanos, sin restricciones étnicas, nacionales o territoriales. Desde un punto de vista histórico-religioso, esto no resulta de ningún modo algo obvio. No es válido para la religión judía, tampoco lo es para el sintoísmo japonés. Cuando se ofrece una religión universal, se debe renunciar a las apoyaturas étnicas, nacionales o regionales. Se hace abstracción de ello. Esto también significa que a menudo se olvida o se retoca el origen histórico de la propia religión. Ésta debe dirigirse a todo aquel que se reconozca como humano, y se comprueba inmediatamente que con ello se hace abstracción de muchas cosas que para el individuo pueden ser queridas y valoradas.

Si debe formularse una oferta religiosa como religión universal, esto reviste ciertas consecuencias para los contenidos de fe, pero estas consecuencias son en un primer momento más bien negativas. Se debe hacer abstracción de características familiares, étnicas o socioestructurales de las cuales podría depender el acceso a la religión, e incluso los dioses deben desregionalizarse. Éstos no deben caracterizarse por preferencias hacia determinados lugares ni por preferencias hacia determinados grupos humanos. La formulación más efectiva quizás sea la de que en cuestiones religiosas solamente cuenta la fe. La credibilidad de la fe resulta entonces de la experiencia de fe misma, y si esto suena muy tautológico, muy caprichoso, muy individualista, puede remitirse al hecho de que una experiencia de este tipo es una Gracia especial de Dios. O, con el budismo, se parte de la idea de que el fundamento del mundo fenoménico e igualmente de la fe individual es un «vacío», en el cual están empotradas todas las distinciones; un vacío que resulta accesible desde la reflexión; y nuevamente: para todo aquel que realice el esfuerzo.

Las religiones universales son un aporte importante, quizás el más importante, para la diferenciación de un sistema religioso. En cierta medida anticipan la sociedad global y al mismo tiempo aíslan posibilidades de justificación (¡y con esto también plausibilidades!) que podrían haber brotado de fuentes no-religiosas. Como sociólogo podrá suponerse que esto debe conducir a una intensificación de las exigencias de fe y, junto a ello, también a un agravamiento de la diferencia entre inclusión y exclusión, entre creyentes rectos y herejes, o incluso incrédulos. La religión vibra en cierto modo en su propia pretensión y en la necesidad de sustituir sostenes externos de tipo grupal o regional, es decir, en la vuelta a lo familiar.

Se preguntará por qué es necesario un esfuerzo de este tipo. La respuesta solamente puede ser que es una de las formas en las cuales la diferenciación del sistema religión se vuelve accesible a la religión misma.

Capítulo 8

SECULARIZACIÓN

I

La secularización es para la sociología, desde tiempos de Comte, un tema con el cual ella se menta a sí misma[1]; es una caracterización que, por eso mismo, resulta difícil de negar. La sociología no parte de máximas de fe religiosas, tampoco lo hace —y precisamente no lo hace— cuando trata sobre la religión. Cultiva un «ateísmo metodológico», a fin de adecuarse al sistema científico. Por tanto, su autodescripción, cuando aparece el tema de la religión, puede depositarse sin trabas únicamente sobre la secularización en el sentido religioso. Pero con esto aún no queda zanjado si la secularización es un tema de investigación razonable o si, a diferencia de los tiempos de Comte, es algo obvio sobre lo cual no cabe decir ya nada.

La tesis de una debacle de la religión, de una pérdida de importancia social y de energía motivante individual estuvo en vigor como verdad indiscutible en el siglo XIX y en los comienzos del XX. Se presupuso a ambos lados del espectro ideológico, en teorías sociales más bien progresistas y más bien conservadoras[2], y por ello no se llegó realmente a discutir de forma controvertida. El concepto de secularización se refería al sistema sociedad y debía servir como una especie de explicación,

1. Cf. B. Wilson, «Secularization: The Inherited Model», en P. E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, Cal., 1985, pp. 9-20.

2. Cf. T. Luckmann, «The New and the Old Religion», en P. Bourdieu y J. S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder/New York, 1991, pp. 167-182, especialmente pp. 168 s.

en todo caso como una descripción alternativa. Hoy apenas se utiliza este concepto en la literatura científica. Pasa por inutilizable[3]. Resume demasiadas tradiciones heterogéneas en una palabra. Hoy en día, entre los sociólogos de la religión, no se discute que si bien puede hablarse de «des-eclesiastización» o «des-institucionalización», o también del retroceso de la intervención organizada sobre el comportamiento religioso[4], no se puede hacerlo de una pérdida de importancia de lo religioso sin más[5]. La tesis de dirección determinada de la secularización se sustituye por la pregunta mucho más abierta, pero también más indeterminada, del cambio religioso en nuestro tiempo. Esto posibilita investigaciones empíricas libres de presupuestos teóricos, pero que no han obtenido, por lo menos hasta ahora, perfiles claros ni interpretables.

Tampoco la historia conceptual ofrece una guía útil. Refleja en demasía coyunturas temporales. *Saeculum*: esto era una denominación del mundo en su estado caracterizado por el pecado y el sufrimiento, y necesitado de redención. Jean Paul denominó «corrupción secular» (*Säkular-Verderbnis*) al despedazamiento, especialmente evidente en su tiempo, de todas las formas de lo sagrado[6]. La *secularización* era la expropiación de bienes eclesiásticos inútiles y amontonados en masa, o la superación de privilegios eclesiásticos y derechos de soberanía. La *secularización* era, sobre todo en los países católicos, un programa de ideología política para el desmontaje de las influencias religiosas sobre la sociedad, la escuela, la ciencia, el estilo de vida autodeterminado del individuo, un programa asociado frecuentemente con la teoría de Comte del «positivismo» anticlerical. La secularización también se puede comprender como un aspecto de la proyección de fines, con los cuales se introduce estructura y diferencia

3. Nos proveen de una panorámica, ahorrándonos la confección de referencias bibliográficas propias, los artículos «Säkularisation, Säkularisierung» de H. Zabel *et al.*, en *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 5, Stuttgart, 1984, pp. 789-829, y de G. Marramao, «Säkularisierung», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8, Basel, 1992, pp. 1133-1161; Íd., *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1996. Cf. también, en una estimación positiva de la relevancia del tema, H. Tyrell, «Religionssoziologie»: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), pp. 428-457, especialmente pp. 444 ss.

4. Y esto incluso después de los últimos resultados de la investigación. Cf. W. Jagodzinski y K. Dobbelaere, «Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa», en J. Bergmann, A. Hahn y T. Luckmann (eds.), *Religion und Kultur*, cuaderno especial n.º 33 de *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen, 1993, pp. 68-91; Studien- und Planungsgruppe der EKD, *Fremde Heimat Kirche: Ansichten ihrer Mitglieder*, Hannover, 1993.

5. L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie: essai*, Paris, 1996, p. 207, habla, con más cautela, de «fin du théologique-culturel».

6. Así en Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, citado según *Werke*, vol. 5, München, 1963, p. 384.

en un futuro desconocido. Cuando en el siglo XX se hablaba de secularización —luego de que el comtismo mismo pasó a tratarse como una ideología— se podía remitir siempre a la creciente indiferencia de la población en lo referente a cuestiones religiosas, al retroceso de las visitas a la iglesia, al número de bajas de la Iglesia, a hechos en suma. Se siguen haciendo investigaciones empíricas sobre este tema, pero utilizan un concepto multidimensional cuya unidad subsiste solamente en los contextos indagados[7].

Mientras que bajo esta forma el concepto de secularización parece tener un contenido objetivo-descriptivo, es decir, un contenido que designa determinados hechos, la secularización vale sobre todo como un concepto histórico, al que diferentes épocas llenan de contenidos diferentes. Como concepto histórico va a parar, sin embargo, al torbellino de la historia de la filosofía, en la cual pierde hoy toda referencia segura, aunque sea de época. Cuando la secularización era Ilustración, desembocaba en la autonegación dialéctica de esta última. Cuando era moderna, sus figuras podían desbloquearse en la posmodernidad para una diversidad de combinaciones. Cuando era europea, entonces no se necesitaba maravillarse de los múltiples *revivals* religiosos de proveniencia extraeuropea. Cuando se la refería de modo empírico, bastaba con una indicación sobre la importancia actual de los temas religiosos y morales en los planes de enseñanza de las escuelas[8], como si resultase especialmente decisiva en la preparación para un estilo de vida civilizado en la sociedad moderna. Finalmente, se deja de investigar si la sociedad moderna es una sociedad secularizada, sino solamente por qué se sostiene algo así[9]. Y esto en cierta medida de forma contrafáctica, en vista del hecho indiscutible de que la secularización no excluye de ninguna manera actividades y experiencias religiosas[10].

7. Cf., por ejemplo, L. Ricolfi, «Il processo di secolarizzazione nell'Italia del dopoguerra: un profilo empirico»: *Rassegna Italiana di Sociologia* 29 (1988), pp. 37-87. Sobre investigaciones más antiguas informa K. Dobbelaere, «Secularization: A Multi-Dimensional Concept»: *Current Sociology* 29/2 (1981). Cf. también Íd., «Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences»: *Social Compass* 31 (1984), pp. 199-219.

8. Cf. para una comparación a nivel mundial J. W. Meyer, D. H. Kamens y A. Benavot, *School Knowledge for the Masses: World Models and National Primary Curricular Categories in the Twentieth Century*, Washington, 1992, especialmente pp. 139 ss.

9. Especialmente para la sociología, podría suponerse que la tesis de una sociedad secularizada quizás sea el intento desesperado de aferrarse a la centralidad de la cuestión religiosa para el problema del orden social, pero solamente dentro de una concepción negativa. Cf. R. Robertson, «Sociologists and Secularization»: *Sociology* 5 (1971), pp. 297-312. De manera similar argumenta T. Rendtorff a favor del interés teológico en el tema, «Zur Säkularisierungsproblematik: Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie»: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 2 (1966), pp. 51-72.

10. Como se vuelve a sostener una y otra vez por el engaño del concepto. Cf., por ejemplo, D. E. Miller, «Religion, Social Change, and the Expansive Life Style»: *Interna-*

A pesar de todas estas buenas razones, no se puede suprimir el concepto de secularización sin sustituirlo por algo. Las transformaciones agravantes que aparecen hacia 1800 apenas si se dejan discutir. Con la Revolución francesa, la tolerancia emigra desde la religión hacia la política[11]. Y de la función del simbolismo religioso se hace cargo la estética, o comparte la carga[12]. Al menos para la época romántica puede concebirse la secularización como *displacement*, como desplazamiento de expectativas teñidas religiosamente hacia lo extra-religioso, hacia ámbitos mundanos[13]. Si se pretendiese renunciar a un concepto que refleja tantos cambios radicales, esto produciría un vacío, un hueco teórico, para cuyo reemplazamiento no existen candidatos. Podemos aclarar esto con ayuda de la teoría del observar y del concepto de forma. Si pretendemos observar la religión, tendremos que poder designarla, por tanto distinguirla. La forma de la religión que guía el observar y lo hace distinguible es una forma con dos lados. Un lado es la religión que se distingue a sí misma. ¿Y el otro lado?

Uno podría contentarse con la información: el otro lado es todo el resto, es todo aquello que no se designa cuando se designa la religión; el otro lado permanece entonces como presupuesto, como *unmarked state* del mundo. Esto sería suficiente para pretensiones mínimas, pero dejaría al menos dos preguntas abiertas. Una de ellas reza: ¿existe del otro lado un ámbito más estrecho al que gustosamente se lo transformaría en algo capaz de designación, a saber, el ámbito (para sociólogos) de la comunicación social no-religiosa? La segunda es la siguiente: ¿cómo ve la religión misma su otro lado, ya sea el resto del mundo, para el que ella quisiera tener una designación propia, ya sea la comunicación social no-religiosa? Pues evidentemente la religión, para su autodescripción, sólo puede conseguir ganancias determinativas cuando puede indicar con exactitud qué cosas se incluyen y qué cosas se excluyen con ello.

Con el concepto de secularización se puede resumir —sin por ello confiarse a juicios de contenido o a descripciones de estados— la res-

tionales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie 9 (1975), pp. 149-159, con la tesis de que el problema de la experiencia religiosa no consiste en el «si», sino en el «cómo».

11. Y esto es observado. «El espíritu de la intolerancia se ha pasado a la política», se lee, por ejemplo, en L. Tieck, *Frühe Erzählungen und Romane*, München, s.a., pp. 177 s.

12. Cf. F. von Schelling, *Philosophie der Kunst, Vorlesung 1802/1803*, citado según la edición de 1859, reimpr. Darmstadt, 1960.

13. Cf. para *displacement* D. Lacapra, «The Temporality of Rhetoric», en J. Bender y D. E. Wellbery (eds.), *Chronotypes: The Construction of Time*, Stanford, Cal., 1991, pp. 115-147; P. Fuchs, *Moderne Kommunikation: Zur Theorie des operativen Displacements*, Frankfurt a.M., 1993; L. Ferry, *L'homme Dieu...*, cit., p. 22, habla de «réaménagement séculier du religieux» [reordenamiento secular de lo religioso] y menciona el comunismo como ejemplo.

puesta a estas dos preguntas. Se trata de una descripción del otro lado de la forma social de la religión, de una descripción de su entorno social interno. No se trata, por consiguiente, de objetos del mundo de cualquier especie. No queremos hablar de una secularización de la luna en la medida en que se le niegan sus cualidades divinas. Y se trata de una descripción que se realiza por medio de un observador determinado, a saber: la religión, o, con más exactitud, de una descripción de la descripción del entorno social a través de este y de ningún otro observador[14]. Por tanto, acaso otros observadores describan de manera diferente los mismos estados de cosas, por ejemplo como experimento en un laboratorio científico; y no se les pasaría en absoluto por la mente que en semejantes casos no se debería rezar para que el experimento sea exitoso, porque algo así, si resultara efectivo, chocaría contra las condiciones del experimento (*ceteris paribus*, comprensión exhaustiva de las variables relevantes, etc.). Un sistema que opera en el entorno del sistema religión no se encuentra *para sí mismo* determinado por el hecho de que sea en el entorno de la religión donde ejecuta y observa las *propias* operaciones. «There is a difference between sleeping late on Sunday and refusing the sacraments, between having a snack and desecrating the fast of Yom Kippur»[15] [Existe una diferencia entre dormir hasta tarde el domingo y rehusar los sacramentos, entre tomar un bocado y profanar el ayuno de Yom Kippur].

Un concepto de secularización concebido de esta manera basta a las exigencias científicas de delimitación. Esto significa que el concepto excluye algo. Está formulado al mismo tiempo desde el relativismo del observar. Esto quiere decir que incluye, y lo hace como implicación del concepto de secularización, que pueden existir otros observadores en los cuales permanece latente el carácter secular de su observar, que incluso les sirve de punto ciego que les posibilita ver aquello que ven. Esto, a su vez, solamente puede decirse cuando se formula desde un plano de la observación de tercer orden, esto es, cuando se observa a aquel que observa —con ayuda de este concepto de secularización— aquellas

14. Esto significa, con otras palabras, que la religión y la secularización representan una oposición solamente dentro de un contexto religioso. Con investigaciones sociológico-empíricas, que intentan comprobar datos objetivos, no se consigue nada. Cf. para ello J. E. Dittes, «Secular Religion: Dilemma of Churches and Researchers»: *Review of Religious Research* 10 (1969), pp. 65-81; P. G. Forster, «Secularization in the English Context: Some Conceptual and Empirical Problems»: *The Sociological Review* 20 (1972), pp. 153-168.

15. R. M. Cover, «The Supreme Court, 1982 Term. Foreword: Nomos and Narrative»: *Harvard Law Review* 57 (1983), pp. 4-68, cita, p. 8, es un intento de volver fructífera la tradición del Talmud para la interpretación de la constitución americana en una sociedad secularizada.

cosas que otro observador no puede observar si se especializa en esquemas de observación no-religiosos.

Con estas reflexiones nos internamos en dificultades lógicas casi insolubles[16]. Éstas hacen estallar de todas maneras los límites de una lógica bivalente. Pero al mismo tiempo reconstruyen, aun cuando (todavía) no se encuentren a disposición las correspondientes lógicas ricas en estructura, la célebre relatividad histórica de la categoría: únicamente la sociedad moderna necesita y posibilita descripciones complejas de esta especie. Las sociedades más antiguas podían contentarse con la observación de objetos sagrados o con la observación del Dios-observador, y, en caso extremo, podían presuponer a éste como observador total, como observador fuera del mundo, con la consecuencia de que luego, para las observaciones *en* el mundo, no importa si *él* lo observa o no. Con la consecuencia, por tanto, de un vuelco en la aceptación de un mundo totalmente secularizado, *en el cual* los observadores tienen la libertad de definirse religiosamente o no. Sólo en un mundo preparado teológicamente de esta manera aparecen observadores que también ven esto y lo describen, y que pueden reflexionar que ellos mismos, con intención religiosa o no-religiosa, observan que los observadores se sirven del esquema de la secularización a fin de volver comprensibles las posibilidades de observación del mundo.

Desde nuestra comprensión, la secularización es un concepto que está recortado sobre un mundo observable policontextural, en el cual los contextos de los observadores ya no son idénticos (o, por el contrario, afectados de errores) desde el Ser o desde Dios. La secularización es por tanto un concepto que corresponde a una sociedad cuyas estructuras sugieren un observar policontextural y por ello exigen decisiones previas acerca de la aceptación o rechazo (también esto es una contextura de segundo orden). Si bien no para cada caso individual, sí en todo caso cuando se quieren agotar las posibilidades de esta sociedad y se quiere ser justo con su realidad.

Entendido de esta manera, el concepto de secularización no conduce a aquel que a pesar de todo lo utiliza en la hipótesis de que la religión ha perdido importancia en la sociedad moderna[17]. Antes bien, la atención se orientará a la pregunta acerca de con cuáles formas semánticas y con qué disposición sobre la inclusión y exclusión de los miembros reacciona la religión ante el presupuesto de una sociedad secularizada. La

16. Cf. para esto, y como complemento a Gotthard Günther, E. Esposito, *L'operazione di osservazione: Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Milano, 1992.

17. Véase también *supra*, capítulo 3, los desarrollos acerca de la «pérdida de función» de la religión.

secularización es observada como provocación de la religión, y en esto también radica el hecho de que puedan existir múltiples formas, acaso incompatibles, acaso aceptadas culturalmente, acaso «curiosas», con las cuales la religión se enfrenta a esta provocación. Volveremos sobre ello en el capítulo sobre la autodescripción del sistema religión.

II

Tras estas reflexiones introductorias resulta fácil ver que —y cómo— la secularización tiene una conexión con la diferenciación funcional como forma moderna de disimilitud del sistema social. En la historia conceptual de *saeculum*, secularización, secular, esto se puede comprender a grandes rasgos, pero así y todo de forma suficiente. Llama, por ejemplo, la atención que en el mundo medieval algunos de los puntos de partida para la racionalidad propia de importantes ámbitos vitales, sobre todo el amor basado en el sexo y el dinero, se administren en la religión como síntomas viciosos de «este mundo» y obliguen a la religión a apostar por la ascesis y la pobreza en una medida más grande de lo que se puede soportar. La confiscación de bienes eclesiásticos, la abolición de privilegios clericales y reales, y el establecimiento de un matrimonio civil conforme a ley, es decir, «secularización», solamente son consecuentes en el sentido de un traslado de los medios a los sistemas, medios que los sistemas necesitan para efectuar su función. Finalmente, con la secularización se registra el volverse invisible la mano de Dios y el *le monde va de lui-même* [el mundo camina solo]. Esto también ocasiona una profunda grieta entre los escrúpulos, esperanzas y necesidades religiosas del individuo y las exigencias funcionales de los sistemas sociales. Ni en la economía, ni en la política, ni en la ciencia, ni, finalmente, en la conformación de la familia y en la educación, o en el tratamiento de los enfermos tiene mucho sentido funcional atenerse a la religión, incluso cuando a sus figuras anticuadas se les conceda una especie de pan caritativo bajo la forma de algunas horas de clase, de derechos de intervención o protecciones impositivas. También se utilizan gustosamente en ciertas ocasiones, por ejemplo en los *rites de passage* de la vida familiar. Pero la sumatoria de hechos marginales de esta especie no ofrece de ninguna manera una imagen adecuada de la importancia de la religión en la sociedad moderna; pues estas descripciones ponen en cada caso a la base la referencia sistémica de *otros* sistemas funcionales, *y no la referencia de la religión.*

De este estado de libre asociación de ideas históricas solamente nos libera un análisis minucioso de la forma de la diferenciación que se orienta según las funciones. Esta tarea excede el marco de las investi-

gaciones que se pueden emprender en este espacio. Debemos por tanto conformarnos con algunas indicaciones a modo de esbozo.

Los sistemas funcionales son sistemas operativos autorreferenciales. Se encuentran caracterizados por el hecho de que clausuran sus operaciones autopoiéticamente, en la medida en que se orientan según su función y su código, y tienen en cuenta otros puntos de vista cognitivos o normativos solamente en el plano de sus programas (modificables, no determinantes de una identidad). Un orden de este tipo puede, y hemos perseguido esto en el caso del sistema religión, surgir de manera evolutiva en casos individuales. Si esto sucede, entonces estos sistemas funcionales se apoyan en un primer momento sobre el modo primario de la diferenciación social: los funcionarios de la Iglesia, incluso sus santos, son reclutados en las capas altas[18], y sin este sostén la religión probablemente retrocedería a un estado que consiste únicamente en operaciones mágicas y rituales, y que no permite ninguna determinación a través de operaciones y estructuras exclusivamente propias. De igual manera, la religión premoderna se corresponde con una diferenciación según centro y periferia; incluso contribuye sustancialmente por medio de la diferenciación de los centros religiosos al surgimiento de esta forma de diferenciación social. La religión universal puede colocar como base la igualdad de todos sus miembros: todos ellos nacieron con un alma y mueren con ella, de tal manera que todos tienen garantizada una vida antes y después de la vida[19]. Pero las expresiones y confirmaciones de la fe pueden diferenciarse considerablemente con la distinción entre centro y periferia, y esta diferencia conforma ella misma un acople estructural entre la religión y el resto de la sociedad, sin ser en esta función un tema de fe religiosa.

Estas formaciones se modifican en la medida en que cada vez más sistemas funcionales de la sociedad se diferencian como sistemas autónomos, operativamente clausurados. Una evolución de esta especie sepulta el primado de las formas de diferenciación tradicionales. Disminuye el hecho de que los sistemas funcionales estén librados a los acoples estructurales con capas y con centro/periferia. La población ya no se selecciona

18. Cf., para el desarrollo europeo desde la Edad Media, C. y C. H. George, «Roman Catholic Sainthood and Social Status: A Statistical and Analytical Study»: *Journal of Religion* 35 (1955), pp. 85-98; P. Delooz, *Sociologie et canonizations*, Den Haag, 1969.

19. Hasta qué punto esto es válido para las personas que no pertenecen a la propia religión es algo que puede juzgarse de diferentes maneras, entre otras conforme a la diferencia entre centro y periferia. Mientras que la religión universal cristiana se preocupa por las almas de los filósofos antiguos que no pueden salvarse, conozco a un italiano del sur que aparenta ser un «turco» y que cree serlo, porque no fue bautizado y por consiguiente no tiene alma, pero sí un corazón, como afirma. Véase también para este tema, pero desde otro círculo religioso, G. Obeyesekere, «The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism»: *Journal of Asian Studies* 22 (1963), pp. 139-153.

ante todo por las diferencias de rango para, de esta manera, ser repartida en estatus fijos, sino que cada sistema funcional regula para sí mismo la inclusión y la distribución de posibilidades. Cada vez más individuos deben arreglárselas sin un estatus social asegurado a través del nacimiento; pero saben leer y escribir, y por ello se encuentran disponibles para condiciones de inclusión más complejas. La sociedad, bajo la forma de una «catástrofe» estructural y semántica, recambia su principio de estabilidad. Ella cambia, con otras palabras, su forma de diferenciación, esto es, la forma en la que reúne la unidad y la distinguibilidad.

Esta catástrofe se muestra en la semántica, y no en último lugar como disolución de todos los correlatos cósmicos. La forma relacionada con la función de la diferenciación interna se distingue de manera tan fuerte de todas las estructuras que pueden proyectarse en el entorno, que la sociedad ya no puede comprenderse a sí misma como un sistema sostenido por el mundo. Mientras que era posible cosmologizar la estratificación como diferencia entre arriba y abajo o como «cadena de los seres» y la diferenciación centro/periferia en la distinción entre medio y límite, ahora ya no es posible proyectar en el mundo una clasificación que se corresponda con las funciones. El esquema expositivo de la «clasificación» del mundo en categorías, clases y especies pierde su fundamento. De acuerdo con ello, se sustituye (en un primer momento en referencia a los seres humanos) el esquema arriba/abajo por el esquema interno/externo. El mundo pierde su carácter de dador de medida (*periéchon*) y se lo marca con la diferencia entre sistema y entorno, con lo cual el entorno resulta ser lo diferente de todo sistema, lo desconocido, para lo cual ya no es posible convenir ningún tipo de rasgos esenciales comunes.

Esto conduce, como consecuencia última, a un constructivismo cognitivo. Pues solamente el sistema puede realizar distinciones, solamente el sistema puede por consiguiente observar, mientras que el entorno es como es. Debido a que, como es sabido, no se realizaban distinciones en el paraíso antes de la caída (aunque los informes, formulados en nuestra lengua de observadores, lo contradicen continuamente), puede suponerse que el entorno no es otra cosa que el paraíso perdido, que la *natura lapsa*. Sólo con la violación de la prohibición surge la posibilidad de observar moralmente, es decir, haciendo distinciones; y con ello el paraíso se vuelve entorno al que no se puede retornar, porque el sistema solamente puede conservar su propia práctica distintiva como sistema operativamente clausurado.

Pertenece a uno de los efectos de la diferenciación funcional más importantes, y para el tema de la secularización más ricos, el hecho de que ahora se reduzcan casi todas las estructuras y operaciones a decisiones. Incluso la economía de mercado se trata, en la retrospectiva ideológica,

como si hubiese sido introducida por medio de una decisión (y por ello pudo introducirse también en aquellos lugares en donde hasta ahora no se había realizado). Pero lo que se atribuye a las decisiones no puede retrotraerse bien (o puede hacerse a través de rodeos muy artificiales y poco plausibles) a un orden religioso universal. Luego de una concepción totalmente corriente, la cadena atributiva termina en la decisión que había puesto en marcha un determinado proceso, un nuevo giro en la historia. Si se pregunta por el trasfondo, se desemboca en ideologías o en motivos inconscientes, es decir, en figuras semánticas que han sido desarrolladas explícitamente como un correctivo para la atribución sobre decisiones. En la Biblia pueden encontrarse suficientes testimonios (y no solamente en el mito de la caída) de que Dios hizo al hombre partícipe de la creación, pero si se pretendiese tener esto en cuenta teológicamente, tendría que volverse a escribir la historia sagrada.

Pero podemos dejar esto. De todas maneras, es esta diferenciación de sistemas funcionales operativamente clasurados que se excluyen de su entorno la que se registra en la sociedad moderna, bien en expectativas de progreso, bien en horizontes de futuro con contenidos inciertos y en parte en categorías de pérdida, y esto sin que se logre hacer una descripción estructural en el proceso de transición. El sistema religión (al igual que todos los que intentan observar cómo se observa desde el sistema religión) reacciona ante ello con la descripción de la sociedad y su mundo como «secularizados». Para esto se encuentran síntomas y testimonios, pero no se hace referencia a las particularidades, sino al cuadro general que la sociedad ofrece a la religión. La descripción como secularización encuentra su respaldo en el hecho de que otras autodescripciones del sistema social como sociedad «capitalista», como sistema de operación científico-tecnológico, como «sociedad de riesgo», como «sociedad de la información», o finalmente, de manera puramente temporal, como sociedad «moderna» o «posmoderna», tampoco encuentran respuestas convincentes. Una «imagen religiosa del mundo» resulta igualmente imposible porque *las otras* descripciones del mundo y de la sociedad *tampoco* convencen.

III

Una de las características más divulgadas del concepto de secularización es que se ha vuelto una decisión del ámbito individual el hecho de comprometerse religiosamente; y si efectivamente se da el paso, en qué religión se lo hace. La religión, se dice, se ha vuelto así un asunto privado del que no depende otra cosa que la sensación privada de

bienestar[20]. Se transforma en religión *à la carte*[21]. Pero con esto no se hace más que agregar enigmas. «Privado» es, en cualquier caso, una descripción desacertada, porque el contraconcepto «público» se aplica a la mayoría de las prácticas religiosas. Mientras que en el mundo antiguo la «privacidad» había sido una categoría de *exclusión* (*privatus = inordinatus*; *privatio = negatio in subiecto*), la privacidad y la individualidad se funden en la transición a la Modernidad, de tal manera que el concepto tiende a la consideración social (como consumidor, como votante, como sujeto con capacidad de juzgar, etc.), por tanto tiende en dirección a la *inclusión*. Pero incluso la individualidad de la persona o de la decisión es una determinación histórica bastante imprecisa. En lo que se refiere a la intensidad del donativo, jugó desde siempre un papel, y resulta difícil distinguir el caso-límite de una amplia abstinencia de la decisión por la arreligiosidad. Probablemente, el problema estribe en que los individuos, a los que la sociedad ofrece la posibilidad de decidirse a favor o en contra de la religión, no se deciden.

Sobre todo en el movimiento protestante se llegó, en conexión con la introducción de diferencias (mágico-sagradas) en los estilos de vida de los monjes, sacerdotes y laicos, a una revalorización del individuo, sin que por ello pueda hablarse aquí de secularización. Lo mismo vale para la representación «moderna» de la devoción religiosa (Francisco de Sales) o para el deísmo de un Herbert de Cherbury, una especie de religiosidad metaconfesional que habría de permitir a *cada uno* referir su *practice* específica de manera inmediata a la voluntad de Dios. El punto de vista de la individualización necesita como mínimo una perspectiva teórica e histórica más exacta.

Permaneceremos en un primer momento en el plano de una semántica social que favorece al «individuo», a la «individualidad» y al «individualismo»[22]. Estos conceptos orientadores habían ofrecido una especie de seguridad en el tiempo de transición de la diferenciación estratificatoria a la funcional. Con «individuos» se designa una nueva especie de microdiversidad que debe tomarse como supuesto en el tránsito a la auto-organización de los sistemas funcionales[23]. Aun cuando comen-

20. Cf., por ejemplo, G. Winter, *The Suburban Captivity of the Churches*, New York, 1962; H. Cox, *The Secular City*, New York, 1965.
21. Así L. Ferry, *L'homme-Dieu...*, cit., p. 33, nota.
22. Más detalladamente en N. Luhmann, «Individuum, Individualität, Individualismus», en Íd., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 3, Frankfurt a.M., 1989, pp. 149-258.
23. Para esta distinción, veáse S. Ngo Mai y A. Raybaut, «Microdiversity and macro-order: toward a self-organization approach»: *Revue internationale de systémique* 10 (1996), pp. 233-239.

zaran a oscilar todas las divisiones sociales de la nobleza y del pueblo llano, de los lugares y de las naciones, de las iglesias y de las sectas, de las relaciones patrón/cliente y, sobre todo, de las economías domésticas, recurriendo a la individualidad de los individuos se podía ejecutar este proceso y en cierta medida colocarle un sustrato que permanecía intocado por el cambio social. Esta semántica individualista debía tachar todas las etiquetas sociales y limitarse en un principio a algunos hechos antropológicos básicos, por ejemplo la capacidad cognitiva y las pasiones, pero sobre todo a una inquietud endógena que exponía a turbulencias las relaciones entre los seres humanos[24]. El siglo XVIII volvió a reducir estos supuestos sobre la naturaleza humana. Cuando se tenía en cuenta la conciencia «biográfica» ya altamente sofisticada y la formación del individuo dependiente del medio, y al mismo tiempo se las quitaba como explicación de la diversidad, restaban los atributos naturales de la libertad y la igualdad como juicios *generales* sobre *los* seres humanos. Éstos desembocaban en una abierta contradicción con aquello que se encontraba en las sociedades civiles de aquellos tiempos (y de todos los tiempos), y por ello se revalorizaron en «derechos del hombre». En este punto se quiebran las representaciones del mundo del individualismo moderno y de la religión, con la consecuencia de que hoy en día el fundamentalismo religioso y el fundamentalismo de los derechos humanos entran en un conflicto para el que no se avizora ninguna solución. No todo ser humano se preocupa de la salvación de su alma, y de todas maneras la salvación del alma no es un derecho humano. Y a aquellos que buscan una fe acaso les repela que la religión se ofrezca como menú fijo en el que no se puede elegir ya nada.

El principio de igualdad de todos los humanos admite distinciones de las confesiones religiosas, pero los nivela en diferencias elegidas individualmente[25]. El principio de la libertad de todos los humanos rebaja los compromisos, que en otro tiempo se formaron y fueron reconocidos como *religio*, a algo exterior y en última instancia indiferente. Aparecen como coerción, para los que puede haber motivos más o menos buenos y más o menos legitimidad. Por parte de la religión, quizás quepa denunciar este proceso como ideología colectiva del individualismo[26]

24. Para esto, con más detalle, N. Luhmann, «Frühneuzeitliche Anthropologie: Theorietechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft», en Íd., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. I, Frankfurt a.M., 1980, pp. 162-234.

25. Volveremos sobre ello bajo el punto de vista de la «cultura». Véase *infra*, sección VII.

26. Cf., por ejemplo, A. Vinet, «Sur l'individualité et l'individualisme», en Íd., *Philosophie morale et sociale*, vol. I, Lausanne, 1913, pp. 319-335; aparecido por primera vez en *Semeur* del 13 de abril de 1836.

o —la confusión se vuelve todavía mayor— poner un fundamento religioso a los derechos humanos. Pero el problema yace sin embargo a mayor hondura. Yace en la reforma de las posibilidades para establecer compromisos. Debido a que en la Modernidad siempre se co-observa *cómo* se observan los compromisos, se produce inevitablemente la concesión de la contingencia de todas las fijaciones. Éstas se vuelven con ello necesitadas de legitimación, con la consecuencia de que incluso los trucos de legitimación aparecen como contingentes. Ahora solamente son «inocentes» aquellos compromisos por los que el individuo mismo se ha decidido. El compromiso se vuelve *commitment.*

Pero si tuviese que exponerse la decisión por una confesión religiosa, algo así puede fundamentarse a lo sumo biográficamente, no en base a la naturaleza humana. Desde hace ya tiempo se había desconfiado de la vieja deducción que iba desde la naturaleza humana a determinadas convicciones religiosas. Los hombres, sostenía por ejemplo Shaftesbury, piensan de manera inconsistente en lo que tiene que ver con la religión natural[27]. Ellos se encuentran en una época crítica, pensaba Jean Paul[28], «oscilando entre el deseo y la impotencia para creer». De esto se desprende, en primer lugar, que para la producción de consistencia es necesario un establecimiento estatal de la religión por medio de la ley. Esto resulta tolerable cuando, con Shaftesbury, se traslada el disciplinamiento realmente social del hombre a la moral que él percibe como natural. Pero cuando esto ya no convence religiosamente (¿y pudo convencer alguna vez?), lo que resta es la inconsistencia natural de las tendencias religiosas humanas. Si a esto se le agrega la revalorización de la vivencia individual como motivo último de las convicciones religiosas, entonces la consecuencia es desbloquearle al individuo la elección de su religión, si es que elige una. Y una vez que se acepta esto, existe un paso muy pequeño hasta la concepción de que la inconsistencia social, el pensar diferente a los otros, puede convertirse en un motivo fuerte para las convicciones religiosas.

En la literatura más reciente suele decirse frecuentemente que se trata de la *experiencia* (religiosa). La experiencia pasa por incomunicable; uno puede solamente referirse a ella, sin por eso abrir el acceso a otros a esa experiencia. El uso lingüístico confirma por tanto el individualismo moderno y confirma igualmente la diferencia insalvable entre vivencia psíquica y comunicación social.

27. Así en *An Inquiry concerning virtue or merit* (1709), citado según Anthony, Earl of Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 2.ª ed., s.l. (1714), reimpr. Farnborough, Hants., 1968, vol. II, p. 120.

28. *Levana oder Erziehungslehre* I, citado según *Sämmtliche Werke*, vol. 36, Berlin, 1827, p. 51.

Es una ayuda para la explicación el que —¡precisamente en el tema de la individualización!— no se apueste por una referencia psíquica del sistema, sino social, que se apueste por tanto por la sociedad. En las sociedades antiguas se puede partir del hecho de que en la comunicación las suposiciones de fe (suposiciones de existencia, mitos, sentido y eficacia de las formas de culto) son verdaderas, y esto únicamente debido a que los otros también parten del hecho de que son verdaderas[29]. Esto cambia radicalmente cuando, debido a la comunicación, siempre hay que cerciorarse antes si y cuáles juicios han de creerse a la religión y por quién son emitidos. La escapatoria quizás consista en evitar el tema —aunque sólo sea para ahorrar tiempo—, pero naturalmente que esto no constituye la vuelta a un «mundo de la vida» religioso aceptado comunitariamente.

En la fase transitoria del siglo XVII se encuentran ricos testimonios para una situación ya no más/todavía no. Aún se tienen por posibles la fe religiosa como el estilo de vida moral, y esto de la única manera recta; pero al mismo tiempo ya se los considera incomunicables. El «mundo» es un mundo de apariencias, de imágenes, de símbolos manipulados, en el cual no se puede creer al orden estamental, ni a las cortes, ni a los sacerdotes. «Ver, oír y callar» es la solución de Gracián[30]. Y si en el mundo no puede evitarse la comunicación, hay que aprender a moverse en el mundo de la apariencia y partir constantemente del hecho de que la verdad es lo opuesto de aquello que se muestra[31]. Todavía se supone la unidad, pero se alcanza por el camino inverso. No creer es condición del creer, y solamente en esta reflexión puede el ser humano ser persona y salvarse como persona.

Como resultado de esta bifurcación entre oferta cultural religiosa y decisiones personales en cuanto a la fe, puede observarse hoy en día una incoherencia ampliamente difundida en las opiniones individuales que pueden calificarse como religiosas[32]. Aquellos que siguen de manera consecuente, y en base a la autoridad, a la ortodoxia eclesiástica son tan minoría como aquellos que sostienen opiniones ateístas y renuncian a la religión. La mayoría aceptan algunos componentes de la fe religiosa y otros no: aceptan la existencia de Dios, pero no el dogma de la inma-

29. Cf., para las actitudes de fe africanas, J. S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London, 1970, p. 218: «The individual 'believes' what other members of the corporate society 'believe', and he 'believes' because others 'believe'» [El individuo 'cree' lo que 'creen' otros miembros del cuerpo social, y 'cree' porque otros 'creen'].

30. Así Baltasar Gracián, *Criticón oder: Über die allgemeinen Laster des Menschen* (1651-1657), citado según la trad. alemana, Hamburg, 1957, p. 49 [*El Criticón*, Cátedra, Madrid, 1984].

31. *Ibid.*, p. 51, 67, entre otras.

32. Cf. para esto L. Sciolla, «La natura delle credenze religiose nelle società complesse»: *Rassegna Italiana di Sociologia* 36 (1995), pp. 479-511.

culada concepción; mucha ideología esotérica, pero nada de astrología; la salvación mediante la fe, pero no la redención por medio de la sola Gracia; la supervivencia como individuos después de la muerte, eventualmente con una biografía encarnada (espiritismo), pero sin milagros que quiebren las reglas. O bien estos componentes y otros similares en combinaciones diferentes. Para ello no se necesita ningún sostén en formas de vida comunitarias que abarquen todos los aspectos de la vida, pero quizás puntos sociales de apoyo específicos, como encuentros de espiritistas o seminarios para encontrarse a uno mismo, hojas informativas o grupos de amigos con preferencias similares. Podría hablarse con Sciolla[33] de una institucionalización débil. De todos modos, la sociedad no deja al individuo sin apoyo, pero lo dispensa de coacciones coherentes y le deja la posibilidad de cambiar los componentes de su fe o que se vayan extinguiendo en su importancia.

Debe suponer un alivio cuando uno se encuentra finalmente en la situación y legitimado para creer en algo en lo cual los otros *no* creen. La autenticidad de la fe perdura y se conserva en las diferencias[34]. La paradoja se disuelve en la diferenciación social. Luego de haberse impuesto el carácter individual de la decisión religiosa y con ello la responsabilidad (necesidad de motivos) de cada cual frente a sí mismo y los demás, solamente se vuelve aguda la cuestión del apoyo y aprobación sociales. El sentimiento por lo igual ya no se encuentra a disposición de manera natural, y no se puede presuponer la opinión de otros con una intuición que acierte en cierta medida como una estocada; antes bien, se debe introducir una comunidad visible y delimitable en la cual la fe encuentre confirmación social *incluso cuando los otros no crean o crean en algo distinto*[35]. El sentimiento por lo igual es un fenómeno de excepción en la sociedad moderna, es una experiencia sorpresiva, grata, que puede conducir a los individuos a unirse a un grupo en el cual se pueda contar con una repetición de esta experiencia. Los fundamentalismos de la más diversa especie, el *revivalism*, la renovación de la fe en escenificaciones sagradas, las remistificaciones, etc., podrían encontrar una explicación de la intensidad del afecto en la medida en que, condicionadas por la secularización, se vuelven contra ella[36]. Todos ellos descansan no tanto sobre las fuentes históricas propias, que absolutizan, sino más bien sobre las condiciones

33. *Ibid.*, p. 507.
34. Desde un punto de vista histórico, ésta fue una idea del Romanticismo.
35. Cf. B. R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London, 1966, pp. 160 ss.
36. Véase para este punto la comparación entre el fundamentalismo islámico y el americano (protestante) en D. Goetze, «Fundamentalismus, Chiliasmus, Revitalisierungsbewegungen: Neue Handlungsmuster im Weltsystem?», en H. Reimann (ed.), *Transkul-*

modernas que les ofrecen la posibilidad de una oposición. De ello surge entonces una relación paradójica con el individualismo moderno; pues por un lado se presupone una inclinación individual hacia la religión (a diferencia del estilo de vida natural), pero por otro lado no se trata precisamente de la mera posibilidad de poder vivir según las representaciones propias. Bajo la forma de los fundamentalismos religiosos, el individualismo moderno se vuelve contra sí mismo, y por eso la comunicación debe sostenerse sobre la radicalidad, sobre la credibilidad de lo increíble.

Con una primera explicación debemos volver a dejar claro que aquí no puede tratarse de estados de conciencia, sino de *comunicación*. Los estados de conciencia, estén referidos a la vivencia o a la acción, son siempre individuales y extremadamente inestables. Esto no puede modificarse, tampoco por medio de un profundo cambio de las estructuras sociales. Lo que se modifica es la dimensión en la que se puede comunicarlos (o, incluso, se debe) como individuo, como algo único, es decir, de manera diferente a los otros. Sólo cuando éste llega a ser el caso, se necesitan para ello motivos con los cuales se puede llegar a tener la esperanza de encontrar aprobación (pues aunque la individualización se encuentre prescrita, esto nunca significa que todo esté permitido; piénsese en las espectaculares conversiones de algunos románticos). La comunicación de vivencias y decisiones atribuibles al individuo en un ámbito tan importante como es el de la religión significa siempre una nueva formación de aprobación y rechazo (ahora probablemente explícitos). Sólo esto explica el hallazgo de que ahora se produzcan cismas en un ámbito religioso previamente unitario, y la orientación de ciertas sectas hacia lo excéntrico, sectas que cuentan de antemano con el rechazo, pero que precisamente se fortalecen con ello.

Una de las consecuencias más importantes de esta individualización se puede observar en el ámbito de la inclinación y del alejamiento de agrupaciones religiosas. El ensanchamiento del espectro multiplica las posibilidades de toparse con esta o aquella concepción religiosa y, según la situación vital, de sentirse atraído o repelido. Quien busca, encuentra. Pero con ello en cierta medida también se «liquida» aquello que antes se denominaba «conversión»[37]. Ya no se trata de un gran acontecimiento estremecedor al estilo de Saulo/Pablo, un acontecimiento que viene de fuera y que condiciona la totalidad de la situación vital; por tanto, ya no se trata de una especie de lavado de cerebro trascendental, sino de una

turelle Kommunikation und Weltgesellschaft: Theorie und Pragmatik globaler Interaktion, Opladen, 1992, pp. 44-59.

37. Cf., para una panorámica sobre la investigación americana especialmente instructiva, J. T. Richardson, «Studies of Conversion: Secularization or Re-enchantment», en P. E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age...*, cit., pp. 104-221.

decisión individual de confiarse a una oferta. A menudo se trata de un proceso con fases: en un primer momento de una prueba no totalmente convencida de condiciones novedosas para contactos sociales, luego de un compromiso al que se confía el individuo en tanto que tal, es decir, como auto-observador. Con frecuencia se busca en el contenido (y esto se corresponde con antiguos moldes religiosos) una redención de la sociedad, para lo cual se necesita apoyo social en el marco de una comunicación entre iguales. A esto puede seguir una fase de una conformación limitante de la costumbre y de un enfriamiento de las expectativas, en la cual pueden volverse atractivas otras ofertas. La conversión, bajo esta forma, ya no es una modificación del estatus, sino que sigue más bien el tipo de una carrera (exitosa o fracasada), como resulta típico, por otra parte, en el orden actual de relaciones entre el individuo y la sociedad.

Junto a esta movilidad de ingreso-egreso, y ante este trasfondo, se han discutido sobre todo los efectos retroactivos del individualismo desbocado sobre las estructuras de autoridad y los mandamientos dogmáticos para la fe de los sistemas religiosos —según el modelo de *Exit, Voice and Loyalty*[38]—. Esta tendencia hacia la individualidad autodeterminativa, hacia la sinceridad, hacia la exposición abierta de la opinión propia, abarca no solamente a los laicos, sino —lo que es mucho más grave— a los sacerdotes mismos. Se puede seguir siendo miembro, se puede buscar influencia, pero objetar con frecuencia cada vez mayor: esto no me parece evidente. Pero la autoridad vive de que no se la obligue con demasiada frecuencia a dar explicaciones, y las preguntas dogmáticas pueden conducir, cuando se debe decidir sobre su interpretación, a disensos que se formulan con facilidad. Mediante la individualización de la decisión religiosa se encuentran afectados no solamente la estabilidad de los miembros, sino también los presupuestos internos. Sea cual fuere la influencia de la religión misma en los orígenes, dado que la semántica de la individualidad siempre ha sido un medio de la crítica estructural (cada uno tiene su *propia* alma, sobre la cual puede disponer él mismo y, en última instancia, Dios), el individualismo moderno le llega a la religión desde fuera y le ocasiona dificultades.

IV

Para aquello que, como fenómeno, es descrito con la palabra «secularización» han sido también importantes las nuevas técnicas de difusión de la comunicación: en un primer momento la imprenta, luego los pe-

38. Así A. O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, Mass., 1970.

riódicos, y finalmente todo aquello que actualmente se resume con el concepto de «*mass media*». Con esto no se trata solamente de que todo aquel que puede leer la Biblia también puede leer otros textos, y que la difusión de la impresión de libros a través del mercado no es algo que esté determinado por la religión. En un sentido mucho más radical, las nuevas técnicas de difusión han modificado profundamente la comprensión social de la realidad, y especialmente la relación de la imagen y la escritura con la realidad[39]. Se disuelve la vieja representación de que la imagen y la escritura eran testimonios de la realidad. Incluso la «Escritura Sagrada» no es una explicación auténtica de la realidad, sino solamente un testimonio de fe que se puede aceptar o rechazar. La pregunta que habría que formular sería: ¿qué une los recortes más o menos casuales que impresionan e irritan al individuo en el transcurso de su vida cotidiana en una unidad imaginada que él presupone porque también otros extrapolan sus experiencias en vista de ello?

Los efectos acaso más importantes se encuentran en la dimensión temporal, y esto como una nueva comprensión de la simultaneidad. A lo sumo desde que existen los periódicos, la simultaneidad se encuentra definida mediante el momento de la novedad. Con ello se restringe al presente (y eventualmente se vuelve a extender luego a presentes pasados o futuros). Ya no resulta posible pensar el pasado y el presente como simultáneos —por ejemplo, el origen de una familia o la revelación sagrada como simultáneas de aquello que se exige actualmente—. Con ello se abre —ya en el Renacimiento, pero de manera irreversible con la irrupción de los periódicos— una brecha entre el presente precisamente actual y el pasado. El pasado se aleja cada vez más del presente. Si pretende seguir siendo relevante, requiere una reactualización enfática, por ejemplo bajo la forma de la Última Cena, que no debe ser solamente recuerdo, sino también presencia simbólica (que identifica).

La nueva simultaneidad, solamente actual, modifica al mismo tiempo la manera en que la experiencia puede encontrar confirmación social en la experiencia de otros. Pues la simultaneidad ahora significa: inobservabilidad recíproca e incapacidad recíproca de influencia. De los fragmentos que al individuo le son accesibles como lector o como espectador de un programa televisivo, debe concluir qué cosas experimentan otros y qué conclusiones extraen de ello. Se puede partir del supuesto de que los otros reciben las mismas noticias, pero de ello no se deduce qué mundo es el que construyen. Este hueco se llena por medio

39. Cf. *Mundus in Imagine: Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter: Festgabe für Klaus Schreiner*, München, 1996.

de la imaginación[40]. Se supone que los medios masivos representan «la realidad», que cada cual recibe defectuosamente, pero que es capaz de complementar. En este mundo imaginado existe la religión tanto antes como ahora. Se ha oído hablar de ella, y eventualmente se han visto escenificaciones impresionantes y coloridas. Pero la imaginación misma ya no tiene la forma de una religión. La imaginación ha adoptado la forma de un mundo secularizado, y solamente dentro de esta forma se puede presuponer que los otros experimentan simultáneamente algo que la propia imaginación confirma.

Una inmensa cantidad de sucesos completamente diversos pueden acaecer ahora simultáneamente; es más, tienen que acaecer simultáneamente, pues ya nada puede suceder en el futuro o en el pasado. Simultáneamente significa: sin contexto, porque para la observación, y con más razón para la influencia causal, se necesitaría tiempo. Pero ¿cómo puede comprenderse como unidad este mundo de la simultaneidad sin contexto? Apenas de forma religiosa, sino en todo caso de tal manera que uno se represente, en cierta medida como anexo del mundo, un conocimiento duradero y un obrar causal. Pero esto se debe pagar con la posibilidad del error y de fallos causales o de consecuencias colaterales no esperadas. La religión se considera en todo caso como consuelo para aquellos que tenían buenas intenciones.

V

Los cambios de este tipo, que se registran bien en descripciones y que se documentan empíricamente de manera convincente, necesitan una interpretación teórica si se los quiere relacionar con cambios fundamentales de la sociedad moderna y, con esto, «explicarlos». Un punto de partida adecuado para ello se encuentra en el tratamiento que Talcott Parsons hace del problema[41]. También aquí se habla de privatización, pero se hace referencia a los cambios en la regulación social de la inclusión con consecuencias evolutivas para otras variables del sistema general de acción. La secularización, según ello, es una expresión *específica* del fenómeno *general* de una evolución en dirección a una diferenciación más fuerte de *adaptative upgrading, differentiation, inclusion* y *value*

40. Cf. para esto un caso especial en B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, 1983.

41. Cf. especialmente «Belief, Unbelief, and Disbelief», y «Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization», ambos citados según T. Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, New York, 1978, pp. 233-263 y 300-322, respectivamente.

generalization. Una consecuencia importante es que las religiones, a fin de adecuarse a la creciente diferenciación y a la individualización de las reglas de inclusión, deben generalizar con más intensidad sus estructuras simbólicas, con las cuales, sin embargo, quieren afirmar la unidad y la *pattern maintenance*[42]. También se ha hablado de la «secularización de la teología»[43]. Parsons está pensando aquí, y no en último lugar, en el complejo que con frecuencia se denomina «religión civil»[44]. Yendo más allá de Parsons, acaso se podría indicar el fortalecimiento del factor organización después de la Reforma como una especie de *adaptative upgrading* del sistema religión. La secularización no significa por tanto la pérdida de función o de importancia de la religión, pero quizás una adaptación deficiente y pasajera (¿?) a las condiciones de la sociedad moderna.

Nos conectamos en este punto, pero interpretamos el concepto de la inclusión de forma más estrecha, es decir, relacionado solamente con los sistemas sociales. La inclusión se produce cuando en la comunicación de los sistemas sociales se tiene en cuenta a las personas (como fórmulas de atribución para los sistemas psíquicos) como participantes (actores, destinatarios, etc.). Con ayuda de este concepto se puede hacer visible que y cómo las reglas de inclusión de una sociedad se modifican con sus formas de diferenciación. Mientras que las sociedades más antiguas atribuían lugares fijos a los individuos a través de la diferenciación de los hogares según el rango o según la distinción ciudad/campo, la inclusión en la sociedad moderna queda librada a los sistemas funcionales, para cuyas relaciones ya no existe de todos modos una fórmula general[45]. De acuerdo con esto, sería radicalmente falso representarse a la Edad Media como una época intensamente piadosa. La inclusión religiosa de aquel entonces utilizaba programas primariamente corporativos, jurídicos, ceremoniales y, en conexión con la

42. De esto se pueden ofrecer muchas pruebas. Por ejemplo, una exigencia del siglo XVIII decía: ¡abandonar el exceso de artículos y sutilezas, simplificar! Cf. J. J. (Dom Louis), *Le ciel ouvert à tout l'univers*, s.l., 1782, p. 163: «L'art de tout simplifier est celui de tout perfectionner» [El arte de simplificar todas las cosas es perfeccionarlas].

43. Así P. Berger, «A Sociological View of the Secularization of Theology» (1967), citado en Íd., *Facing up to modernity: Excursions in Society, Politics and Religion*, New York, 1977, pp. 162-182.

44. No en conexión con Rousseau, sino con R. N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, 1970. A Rousseau se lo ve más bien como precursor de la *secular religion* del marxismo. El diagnóstico apunta en conjunto a una religión no-teísta del amor en este mundo, influenciado evidentemente por los movimientos sociales de los años sesenta y setenta.

45. Para esto cf. también N. Luhmann, «Inklusion und Exklusion» en Íd., *Soziologische Aufklärung* 6, Opladen, 1995, pp. 237-264.

confesión, casuístico-morales. El lugar que aseguraba el estilo de vida no era la religión sino la casa, y eventualmente, como sustituto o complemento, una corporación como un monasterio, una universidad, un gremio o corporación. Sólo en el proceso de transformación a la diferenciación funcional se desmorona el hogar familiar como la estructura que daba la medida para la inclusión/exclusión, y solamente en vista de ello los sistemas funcionales pueden desarrollar reglas propias de inclusión/exclusión y ajustarlas con sus valores propios. Lo que alguien «es» se determina ahora según lo que tenga o gane, según los derechos que ha conquistado, según los exámenes finales, según los éxitos en la política, la ciencia, el arte, los *mass media*, y en el mismo sentido también según su confesión religiosa. Como fórmula general de inclusión social se adecua a lo sumo el concepto de carrera (en un sentido amplio, aplicable a todos los sistemas funcionales). Es esta estructura, correlativa a la diferenciación funcional, la que deja que las decisiones individuales cobren importancia, la que prefiere la juventud frente a la vejez, la que ofrece un marco para las posibles autodefiniciones de los individuos y la que, al mismo tiempo, deja abierto cómo se puede dar sentido y soportarse psíquicamente algo así.

Si se mira el problema de la biografía y el «*budget* temporal» del individuo, entonces se muestra además que la religión no puede actualizarse siempre, sino sólo ocasionalmente. Ya en el siglo XV se observó y concedió que las misas en la corte debían ajustarse a la apretada agenda del príncipe; y en el siglo XVIII queda completamente claro que el transcurso diario de una persona no podía recargarse continuamente con religión: «Il est rare que dans le cours de la vie on lui rende constamment le respect qui lui est dû; qu'on ne la laisse à l'écart comme importune; ou qu'on ne la traite comme ces gens qu'il faut voir quelques fois, mais qu'il est ennuyeux de voir toujours» [Es raro que en el curso de la vida le mostremos a la religión el respeto que se le debe; que no la dejemos de lado como algo inoportuno; o que no la tratemos como a esa gente que tenemos que ver de vez en cuando, pero que siempre nos aburre][46].

Con una «delegación» de las reglas de inclusión sobre sistemas funcionales individuales y con su realización bajo la forma de carreras y horarios se señala al mismo tiempo que los sistemas funcionales obran sobre el resultado total de maneras muy diferentes. Sin dinero no se puede vivir, sin protección jurídica tampoco. Incluso a todos se los en-

46. Anónimo (Jacques Pernetti), *Les conseils de l'amitié*, Paris, 1746, citado según la 2.ª ed., Frankfurt a.M., 1748, p. 5. En lo que sigue se recalca: este fraccionamiento temporal de la atención no es tan grave como los ataques frontales de los ateístas.

vía a escuelas —a no ser que sean completamente incapaces— y luego deben dejar que se les pregunte qué han alcanzado. Se asiste a los enfermos; a los enfermos crónicos (que es un caso bastante diferente) se los asiste crónicamente. Pero nadie debe interesarse por el arte; en la política puede haber un interés reiterado, pero solamente pasivo, a través de los *mass media*; el turismo no es algo necesario. Aunque muchos lo disfrutan, no todos tienen que participar en él. Y tampoco en la religión. Esto vale solamente desde el punto de vista del individuo, y no permite ningún tipo de conclusión retroactiva sobre la relevancia social y el carácter imprescindible de estos sistemas funcionales. Pero las formas de inclusión son una variable muy importante para todo sistema funcional, y resulta vital para ellas que los individuos participen o no.

A este aspecto se le agregan de forma adicional interdependencias entre las inclusiones que resultan, por ejemplo, de la realización con forma organizativa. Quien no tiene documentos, no encuentra trabajo; quien tiene que vivir en la calle, no puede inscribir a sus hijos en la escuela (se me contaba en Bombay). Sin formación escolar apenas si existen posibilidades de aspirar a carreras de reputación[47] o de acceder a mejores puestos de trabajo. Sin ningún tipo de ingreso apenas existen posibilidades de una alimentación sana, por tanto carencia de energía para un trabajo regular. Para los analfabetos casi no existen posibilidades reales de ejercer el derecho político del voto, etc. Si bien no existe una exclusión de principio de los sistemas funcionales (mientras que, a la inversa, todas las organizaciones están destinadas en los sistemas funcionales a una selección de los miembros, por lo tanto a la exclusión), sí se llega, por medio de las interdependencias negativas mencionadas, a una exclusión general más o menos efectiva en la participación de los sistemas funcionales; y esto, como puede verse en las chabolas de las ciudades del Tercer Mundo y de los Estados Unidos, afecta a buena parte de la población. Lo que al individuo le queda es el propio cuerpo, trabajo para mantenerlo vivo, hambre, violencia, sexualidad.

En el ámbito de inclusión de la sociedad se encuentran considerables grados de libertad en la combinación de ventajas y costes, en la utilización o no-utilización de oportunidades, y con todo ello también en la realización y elevación de las diferencias individuales. Aquí las personas se encuentran libradas (mucho más de lo que la descripción oficial de la sociedad deja reconocer) al conocimiento de personas. La sociedad se encuentra integrada, de acuerdo con ello, laxamente. Esto la hace elástica contra los golpes que pueden reproducirse sólo avanzando de un

47. Una excepción importante: el deporte, sobre todo el hockey sobre hielo.

azar a otro, en tanto no afecten las variables estructurales del sistema. En el ámbito de exclusión, por el contrario, la sociedad se encuentra fuertemente integrada. Un déficit fortalece al otro, la circulación de las discriminaciones se encuentra cerrada, no hay salida (a no ser, como debería reconocerse, por medio de carreras mafiosas). Pero también en su ámbito de exclusión la sociedad se encuentra bien asegurada: no sucede nada cuando aquí sucede algo. Y, nuevamente, las actividades criminales que se originan aquí y su organización rigurosa, con el crimen como condición de asociación, son una excepción importante, acaso la única.

La teoría clásica (por ejemplo, la durkheimiana) de la integración social debe por tanto colocarse patas arriba. La integración fuerte siempre es integración negativa, y precisamente por eso funesta. La integración positiva solamente puede disponerse de manera laxa, y por eso mismo ofrece mayores posibilidades para la individualidad social aceptable. Ni la moral, ni la religión son variables decisivas en este contexto. Antes bien, habrá que aceptar con una buena dosis de realismo que la moral dominante se adapta a las relaciones de inclusión/exclusión (por ejemplo, en la valoración de la vida, de la violencia, de la sexualidad) y que acoge un componente «social» para no tener que aceptar con toda la dureza la diferencia socio-estructural señalada.

¿Y la religión?

Nuestro análisis sintético de este estado de cosas altamente complejo solamente tenía la finalidad de preparar esta pregunta.

La religión practica también hoy la inclusión/exclusión propia del sistema, y esto con independencia de las asociaciones registradas de manera organizada (o, en todo caso, también se tiene acceso de diferentes maneras a la comunicación religiosa sin estar asociado). Lo que llama la atención son las interdependencias extremadamente escasas con las regulaciones inclusivo/exclusivas de otros sistemas funcionales. Una exclusión de la religión no expulsa —como aún sucedía en la Edad Media— de la sociedad. A la inversa, las cuasi-exclusiones de otros sistemas funcionales —carencia de dinero, de formación, de documentos; ninguna posibilidad de hacerse tomar en serio por la policía o de ser escuchado ante un tribunal— pueden ser soberanamente ignoradas por la religión. Esto no quiere decir que aquellas exclusiones lleven consigo posibilidades de inclusión especiales en relación con la religión. Ésta sería una cuestión que debería explicarse empíricamente, o también una cuestión acerca de si y en qué medida las religiones son capaces de ajustarse a la diferencia socio-estructural de inclusiones y exclusiones.

Incluso si uno se limita a este hallazgo más fácil de asegurar empíricamente de una independencia de la religión de inclusiones/exclusiones de otra proveniencia, esto conduce, de todas maneras, a plantear preguntas

importantes a la religión en la sociedad moderna. Que se trata de un problema de «secularización» apenas si resulta reconocible. Si bien la integración defectuosa de la religión —tanto en el ámbito de inclusión como en el de exclusión— es una consecuencia de la diferenciación de otros sistemas funcionales, no por ello significa una desventaja o una pérdida de función de la religión. Habrá que preguntarse más bien si la religión puede utilizar las posibilidades que surgen de esto y cómo lo hace. Ya habíamos formulado esta pregunta en relación al tratamiento de las organizaciones religiosas[48].

A primera vista se podría tener la impresión de que se encuentra bien preparada para ello, al menos en el ámbito cristiano. Existe una larga tradición de asistencia a los pobres. En el ámbito de las prestaciones sociales existen emprendimientos ajustados al Estado de bienestar o a la evolución política que en cierta medida llenan los vacíos. De hecho, las organizaciones religiosas tienen el poder de concentrar medios y motivos para la ayuda social[49]. Existe la vieja doctrina de que Dios está más cerca de los pobres que de los ricos. Pero esto sigue siendo una teología desde arriba, que ha perdido su respaldo en la estratificación social. Si aún existiese algún tipo de preocupación por la salvación del alma en los círculos que disponen de los medios financieros (por tanto en los bancos que actúan a nivel internacional), no debe esperarse, y mucho menos aconsejarse, que se retorne a una economía de los donativos y de las ofrendas como la de la Edad Media. No conduciría, de todas maneras, a una utilización económica racional (reproductiva) de los medios monetarios. Los resentimientos que se encuentran en los círculos teológicos, sean de tinte promarxista o, en la actualidad, de tinte antiliberal, ayudan muy poco como ataques a las condiciones económico-políticas no comprendidas y revelan más bien la inadecuación de la teología[50]. Estos resentimientos ponen de manifiesto, y de manera bastante directa, la secularización de la teología misma[51] y no algún concepto de religión para una situación crecientemente insoportable.

Las adaptaciones eclesiásticas y político-dogmáticas se mantienen dentro de ciertos límites. En América Latina, la Iglesia católica parece

48. Véase *supra*, capítulo 6, sección V.

49. Quizás, como opina D. Baecker, «Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft»: *Zeitschrift für Soziologie* 23 (1994), pp. 93-110, dentro del marco de sistemas funcionales de la sociedad especiales y remozados.

50. Para esto es interesante el Simposio Internacional en la Universidad Iberoamericana de México, celebrado del 24 al 27 de septiembre de 1991, sobre todo la discusión. Las ponencias están publicadas en *La Función de la Teología en el Futuro de América Latina*, Memorias, Álvaro Obregón, México D.F., 1991.

51. Algo que es tema al menos desde A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, [2]1968; cf. también P. Berger, *op. cit.*

abrirse cuidadosamente hacia variantes más bien populares de la religión, con la bendición de Roma. La Iglesia también parece ver un umbral de actividad —por más que evite los propios consejos económico-políticos— donde las condiciones sociales son de tal especie que ya no se puede exigir ni aceptar una fe en Dios y en Cristo. La dificultad radica no en último lugar en que evidentemente el destino depende mucho más de decisiones de lo que se creía antes, es decir, se percibe como contingente: depende de los tipos de interés y de los créditos, de las regulaciones jurídicas y su capacidad de imponerse, del costo y riesgo de las tecnologías avanzadas, pero también del aumento y disminución de la afluencia a los movimientos sociales. Pero las contingencias de este tipo dependen de condiciones no disponibles bajo la forma de decisiones. La observación religiosa de este escenario se encuentra inevitablemente condenada a aceptar la forma más general y corriente de crítica sin saber hacerlo mejor.

VI

Se podría ensayar el supuesto de que la sociedad moderna aún no ha encontrado «su religión», una religión que se ajuste a ella, y que por tanto experimenta, en parte con rarezas acostumbradas, en parte con la crítica a la religión (en el sentido de la doctrina de la muerte de Dios), en parte con un *aggiornamento* de sus dogmas, en parte con la prescripción de medicina geriátrica para sus organizaciones. O con un fundamentalismo textual, o con ofertas plurales, en las cuales cada cual puede buscar lo que más le sirva. O bien con legitimaciones adicionales de tipo científico al estilo *New Age*, o con investigaciones neurofisiológicas que ponen a disposición la meditación y la mescalina, las danzas derviches y el culto mexicano a las setas, como variantes de posibles terapias psicoanalíticas. O con modas de expresión rápidamente cambiantes, pero siempre opuestas a algo, como el *flower power* o la preocupación por el destino de las generaciones futuras o por los que actualmente se mueren de hambre. La secularización también podría entenderse como una acción de limpieza, de alisamiento del terreno, sobre el que posteriormente podrán desarrollarse formas religiosas oportunas[52].

Visto desde los hallazgos histórico-religiosos, el futuro del teísmo acaso sea una pregunta importante. ¿Se necesita como representante de la trascendencia a un Dios-observador, que acompaña con su mirada

52. Cf. K. W. Bolle, «Secularization as a Problem for the History of Religion»: *Comparative Studies in Society and History* 12 (1970), pp. 242-259.

todo lo que se vive y hace, que ha querido desde siempre todo lo que sucede, y que no puede olvidar, sino solamente perdonar? ¿O tienen posibilidades las religiones del amor no-teístas, que consideran determinados compromisos como «necesariamente razonables», sin por ello estar condenadas a los criterios de éxito y legitimación de otros sistemas funcionales? En ambas versiones resultarían pensables las rupturas con la tradición, pero ambas serían reconocibles como religión (según la teoría aquí sostenida) si afirman un punto de diferencia que, como trascendencia, se encuentra enfrente de todo lo que sucede inmanentemente. Por lo tanto, nunca se puede tratar solamente de la afirmación de determinados objetivos.

Una típica reacción de los observadores sociológicos es reaccionar con un debilitamiento de las exigencias al concepto de religión[53]. De esta manera, habría que representarse la religión como un objeto que amplía sus propios límites. Pero en última instancia uno se topa con la pregunta acerca de si en realidad existe un criterio esencial indispensable de este tipo. Las investigaciones científicas, y especialmente las de sociología de la religión, no han podido fijar algo así[54]. En su ámbito, el arte moderno (de vanguardia) experimentó de forma paradigmática con esta cuestión, en la medida en que fue eliminando todas las diferencias percibibles por los sentidos (incluso, en el caso de Borges, las diferencias entre textos) entre las obras de arte, y entre las obras de arte y otros objetos, a fin de conducir *a través de la obra de arte misma* a la pregunta acerca de cómo se distingue el arte[55]. Naturalmente que no basta contestar esta pregunta mediante la indicación de la *intención* definitoria del artista, pues esto, desde el punto de vista del sociólogo, solamente conduce a la pregunta siguiente: qué determina esta intención y quién la identifica. En el caso de la religión debemos descartar las respuestas «subjetivistas» similares a ésta. Por consiguiente, sustituimos una respuesta psicológica por una sociológica, pero que, igualmente, continúa siendo formal. La religión es lo que puede observarse como religión; y esto en el plano de una observación de segundo orden. El que observa desde una determinación

53. Cf., por ejemplo, T. Luckmann, *The Invisible Religion*, London, 1967, con la intención de perseverar en ciertos caracteres comunes estructurales de todos los fenómenos religiosos, caracteres que se podrían describir de manera postrascendental y posfenomenológica; o T. Parsons, *op. cit.*, dentro del contexto de una explicación teórico-evolutiva de la necesidad de las generalizaciones semánticas.

54. Para esto cf. D. Pollack, «Was ist Religion: Probleme der Definition»: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), pp. 163-190.

55. Cf. sobre esto A. C. Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen: Eine Philosophie der Kunst*, trad. alemana, Frankfurt a.M., 1984, que ve en ello un problema «filosófico» con el que el arte mismo se identifica.

religiosa (y, para decirlo una vez más, «observa» significa: experimenta o actúa) puede hacer tal cosa cuando se sabe observado en su observar. Esto no quiere decir que deba buscar y encontrar aprobación; pero sí que la calificación de su observar sea tenida como religiosa; o, para formularlo con más cuidado: el observador primario debe poder observar como religioso su ser-observado, algo que siempre sucede realmente en los otros observadores. Esto excluye otras militancias que deben clasificarse claramente bajo otra especie (a modo de ejemplo: coleccionar sellos), y también aquellas que de forma previsible se observan solamente como capricho individual, como idiosincrasia.

De esta manera, el tema «secularización» se disuelve en su acuñación clásica. Lo que indica la situación de la religión en la sociedad moderna es que la determinación de aquello que es religión queda librada a la red recursiva de auto-observación del sistema religión. Pero éste es un dato que vale igualmente para todos los restantes sistemas funcionales (acabamos de mencionar el arte). Se podría ir más allá de esto con la tesis de que es necesaria una codificación binaria para poder reflejar todas las operaciones como contingentes en el propio contexto de observación del sistema; y que debe realizarse una función para el sistema sociedad, porque de lo contrario disminuye la probabilidad de reproducción en el contexto de un sistema social diferenciado funcionalmente. (Acaso podría decirse que solamente puede asegurarse mediante la organización.) Con ello quedan formuladas claras ventajas restrictivas para una descripción sociológica (por tanto, externa a la religión) del sistema religión. Por razones que yacen en el sistema ciencia, no puede ni debe descartarse que puedan ser completadas o sustituidas. Descartan, sin embargo, que la ciencia fije una determinación esencial de la «verdadera» religión; pues esto significaría inevitablemente que la ciencia irrumpe indiscriminadamente en aquello que, según su propia teoría (si es posible que ésta se sostenga científicamente), es un sistema autónomo, estructuralmente determinado y autopoiético.

VII

Si de esta manera queda disuelto el concepto de «secularización» en el sentido de un concepto definible y compacto, resta la pregunta acerca de si y cómo se pueden realizar juicios sobre las condiciones bajo las cuales se observa y se practica la religión en la sociedad moderna. No se trata inmediatamente de una «modernización» del estilo de pensamiento religioso, por ejemplo de su ajuste a la imagen científica del mundo o de una teología que conciba las formas religiosas solamente

como formas «simbólicas». Múltiples formas de fe y prácticas que viven precisamente como religión contradicen esto. Lo que sin embargo puede observarse es que en la segunda mitad del siglo XVIII aparece un nuevo concepto de «cultura», y que se extiende rápidamente a todos los artefactos y textos creados por los seres humanos. Hasta ese entonces se había entendido por cultura la costumbre de..., por ejemplo: la agricultura o la *cultura animi*. Ahora la cultura se transforma en un ámbito autónomo, que se diferencia de la «naturaleza» y que se desarrolla según condiciones propias, cuando no según lógicas propias[56].

Con este concepto cultural, la sociedad (todavía europea) del siglo XVIII reacciona ante una inmensa extensión y ante nuevos rellenos de sus horizontes espaciales y temporales. Dentro de amplitudes mayores se registran más diferencias, de forma tal que las viejas cesuras, como griegos y bárbaros, cristianos y paganos, civilizados y salvajes, pierden su capacidad para ordenar los fenómenos. En su lugar aparecen comparaciones de tipo regional e histórico; en un primer momento con la directriz de valoraciones eurocéntricas y orientadas hacia el presente, para las cuales se desarrollan, en el siglo XIX, conceptos culturales o de las ciencias del espíritu. La comparación exige puntos de vista comparativos, que por su parte se localizan culturalmente; así, que el síndrome de la cultura se funda sobre sí mismo. La cultura se observa, por un lado, sin restricciones espaciales o temporales. Vale como fenómeno humano-universal; para Parsons, por ejemplo, como un componente del concepto de acción. Pero por otro lado, el hecho de que se observe en general a través de esta forma es un fenómeno decididamente moderno y antes que nada específicamente europeo; fenómeno que, como tal, debe explicarse socio-históricamente, en última instancia sociológicamente. La modernidad de este síndrome de la «cultura» radica sustancialmente en que surge un universalismo muy específico, que también incluye lo más extraño y alejado, lo más insólito e incomprensible, en la medida en que pueda hacerse «interesante», y esto significa que pueda exponerse comparativamente.

Como resultado de esta universalización de intereses comparativos tiene lugar una duplicación, y exactamente esto es la cultura. La cultura es una redescripción de las descripciones que orientan la vida cotidiana. También la naturaleza se incluye en la cultura, cuando se postula, sobre todo en la estética, que la naturaleza es una naturaleza vivencial (*Er-*

56. Para esto con más detalle N. Luhmann, «Kultur als historischer Begriff», en Íd., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 4, Frankfurt a.M., 1995, pp. 31-54; Íd., «Religion als Kultur», en O. Kallscheuer (ed.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt a.M., 1996, pp. 291-315.

lebnisnatur), que se arrima cariñosamente a puntos de vista culturales preexistentes (y por ello culturalmente diversos). Desde que existe la cultura se debe por tanto distinguir entre observación de primer orden y observación de segundo orden. En la observación de primer orden se presta atención al sentido de uso de los objetos, a aquello que los hace aparecer como tales, también por ejemplo al sentido de don o de prohibición de las prescripciones o a la santidad de los objetos y acciones sagrados. La cultura no niega ni combate esto[57]. Solamente se duplica el sentido de estos objetos y se copia en el plano de la observación de segundo orden. Aquí, todo lo que se había tratado como natural y necesario aparece como artificial y contingente. Entonces hay que co-observar a un observador, si se quiere comprender (y sólo ahora se trata de «comprender» en la tarea cultural) por qué y para quién algo es como es. A partir de esta duplicación se producen problemas dentro de la cultura moderna. Se tratan bajo conceptos recriminatorios como relativismo, historismo, positivismo, decisionismo, y conducen, de otro lado, a un culto penoso de la inmediatez, de la autenticidad, de la identidad, que no pueden sostener sus propias promesas, porque son, a su vez, solamente conceptos culturales. También podría decirse, con una afortunada formulación de Matei Calinescu[58]: surge una sintomatología cultural, que trata todo ítem cultural como síntoma de otra cosa; por ejemplo sospechando intereses, motivos ocultos, funciones latentes.

Aquí solamente interesa qué significa para la religión ser observada en la sociedad como un ámbito parcial de la cultura[59]. Se encuentra sobre todo afectada la teología como forma reflexiva del sistema religión; teología que se encuentra confrontada a las ciencias de la religión de procedencia más variada, y que debe dar cuenta del hecho de que la fe representada por ella solamente es una entre muchas. De manera totalmente diferente a como sucedía en la tradición más antigua, la singularidad de la fe religiosa y la designación de la propia fe como verdadera se vuelve un tema de trasfondo de la reflexión teológica. Mientras que «se-

57. Aparte de que Schiller, en su tratado acerca de la poesía ingenua y sentimental, había denominado esta actitud ingenua (a diferencia de sentimental); pero como ingenua no en su propio modo de observación, sino solamente a los ojos del actual poeta sentimental.

58. M. Calinescu, «From the One to the Many: Pluralism in Today's Thought», en I. Hoesterey, *Zeitgeist in Babylon: The Postmodernist Controversy*, Bloomington, Ind., 1991, pp. 156-174, cita, p. 157.

59. Una atención sistemática a esta cuestión se encuentra sobre todo en el contexto de la teoría del sistema de acción general de Talcott Parsons. Véanse los ensayos tardíos, dedicados a la religión, en *Action Theory and the Human Condition*, New York, 1978, pp. 167 ss. De todas maneras, los análisis profundizan aspectos parciales y siguen siendo formales en las clasificaciones sistémicas.

cularización» quería decir el verse afectada la religión por orientaciones crecientemente no-religiosas de la sociedad moderna, en el caso de la «cultura» se trata de que una religión es expuesta a la comparación con otras y que, con ello, debe renunciar a la soberanía en la determinación de los puntos de vista comparativos. Ya no se trata de la pregunta acerca de qué proyecta hacer el Dios universal con los otros pueblos; ahora la comparación puede extenderse a las religiones monoteístas *versus* las politeístas o a las religiones animistas sin un concepto claro de Dios; o a religiones que afirman el mundo y a religiones que lo niegan; o a diferencias en relación con la moral o con la pregunta acerca de la vida después de la muerte. Según cómo se silencien las preferencias introducidas, de tal manera resultarán las diferentes comparaciones culturales. En todo caso, si se los hace seriamente, deben elegir sus puntos de vista comparativos de manera neutral y no cortarlos a la medida de una de las religiones comparadas, de tal manera que las otras no aparezcan como religiones en el sentido verdadero o más genuino del concepto.

La fuerza metódica demostrativa de la comparación no radica, a diferencia de lo que admiten muchos fenomenólogos de la cultura, en la variación de invariantes, que luego pueden exponerse como «esencia» de la cosa[60], sino en el hecho de que las similitudes llamen tanto más la atención cuanto más diferentes sean los fenómenos comparados. La comparación tiende a la tensión y con ello al vaciamiento de aquello que resulta constitutivo de determinados fenómenos según su autodeterminación interna. La comparación apoya la ganancia cognitiva en la sorpresa, en las similitudes *inesperadas*, y luego no puede fundamentar bien que este tipo de comprensión se parezca a una «revelación», que hace concebible aquello que siempre se supuso en la actitud religiosa.

Ahora toda religión debe tener en cuenta que en la comunicación social será tratada como contingente, como una cuestión de opción. Pero éste es un aspecto relativamente superficial. Un análisis más exacto de la comparación que subyace a toda cultura saca a la luz muchas incompatibilidades profundas. Toda comparación presupone un punto de vista comparativo, que no entra en la comparación misma, que no se compara (aun cuando otras comparaciones puedan incluirlo). La comparación presupone, por tanto, un «tercer» valor, un observador inobservable. Pero este observador inobservable ya no es, como en la tradición, Dios. Se parece más bien al demonio de Maxwell, que define las diferencias relevantes y luego hace una selección.

Lo mismo vale para la cultura secundaria de la sospecha de moti-

60. Para el método cf. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, 1948.

vos, estimulada mediante comparaciones. Para la explicación de las diferencias se recurre, desde el siglo XIX, a motivos latentes, a intereses, a funciones, a estructuras que conducen la acción desde el inconsciente. Y también aquí es válido esto: la determinación capaz de producir efectos, porque opera de incógnito, no es Dios, sino otra cosa. Es la inevitable intransparencia de los sistemas para sí mismos.

Las formas tradicionales de la *ratio* cognoscente y de la acción determinada por la voluntad, cuyas formas supremas (no superables en el pensamiento) se funden en Dios, tienen de pronto una alternativa que absorbe algunos de los atributos divinos, sobre todo la invisibilidad y el carácter de no-disponible. No proveen de una legitimación última. Pero ¿qué importa? Son objeto de sospecha, crítica, ilustración, terapia, observación de segundo orden. Para Dios resta solamente la posición de mitigar los fracasos de todos estos esfuerzos por controlar la intransparencia. Pero éste ya no es el viejo Dios, a cuya Gracia uno podía confiar su vida.

Podría suponerse que estas comparaciones culturales repercuten de manera debilitada sobre la religión; pero quizás sea una conclusión apresurada. Al fin y al cabo, una olla adornada no es menos bella porque otros pueblos adornen sus ollas de otra forma; y la comparación quizás pueda conducir a que se preste más atención a las características distintivas y a comprender mejor la peculiaridad de los objetos culturales. Por otro lado, las características distintivas mediante las cuales determinadas religiones se diferencian de otras no son necesariamente aquellas sobre las cuales se erige y fortalece la fe. Las repercusiones del invento de la «cultura» sobre la religión necesitarían investigaciones más detalladas —de forma comparable a las repercusiones de la escritura o a la transformación a la diferenciación funcional—. Los resultados de tales investigaciones no pueden anticiparse aquí. El cuestionamiento, sin embargo, no debería descuidarse, cuando se trata de conquistar un juicio sobre la importancia de la religión (o de las religion*es*) en la sociedad moderna. La admisión de estructuras y funciones latentes tampoco excluye que exista otra especie, digamos más alta, de intransparencia dadora de sentido. Pero si se argumenta de esta manera, se establecen al mismo tiempo estándares en los que se podría probar qué formas religiosas pueden conservarse hoy en día.

Lo que parece forzar a la Modernidad es el modo de observación de segundo orden, que se extiende a todos los sistemas funcionales. Incluso dentro de los sistemas funcionales se ha alcanzado un estado de hipercomplejidad; y esto significa que los sistemas funcionales producen al mismo tiempo descripciones diferentes de su propia complejidad. En un primer momento causa inseguridad el desafío a las construcciones de la realidad que esto implica. De todas maneras, ya no se puede recurrir

al sujeto cartesiano como garante de la facticidad y de la seguridad del propio observar. Precisamente, la prueba de la existencia de Dios ha quedado como el producto colateral más pobre de esta forma de autoconciencia. Aquí ya no existen más posibilidades de acoplamiento, pues esto conduciría únicamente a la fórmula vacía de que en última instancia es cuestión de cada uno arribar a la certeza en cuestiones religiosas. Los problemas de la religión deben reformularse con referencia a las posibilidades comunicativas en la sociedad moderna. Pero si en este caso la totalidad de la cultura se encuentra sintonizada con las descripciones policontexturales y con las observaciones de segundo orden, no queda claro por qué la religión no habría de confiarse a ello. Desde luego que debería renunciar a sus cosmologías ontológicamente fundadas y también a la autoseguridad en cuestiones de moral. Pero precisamente en estos aspectos, algunas religiones —el cristianismo por ejemplo, pero también el budismo— siempre se atrevieron a traspasar fronteras.

Finalmente, tenemos que preguntar por las condiciones y posibilidades de la evolución religiosa en la sociedad moderna. Ni la palabra clave «secularización», ni tampoco la palabra clave «cultura», captan el problema en su totalidad. Con la secularización pensamos solamente en las consecuencias de la diferenciación funcional con la emisión del control de otros sistemas sobre este mismo. La cultura significa, cuando se la comprende como dispositivo de posibilidades comparativas, que las restricciones deben introducirse ahora como condiciones del comparar, y esto en un plano de observación de segundo orden. Los *inviolate levels* (Hofstadter), que deben formularse nuevamente, pierden su cualidad religiosa. Y finalmente la misma teoría de la evolución no ofrece ninguna posibilidad de pronóstico. Solamente es capaz de mostrar que y cómo se vuelven probables los cambios de estructura evolutivos, siempre y en la medida en que esté garantizada la autopoiesis de los sistemas diferenciados.

De todos modos, es posible reunir otros puntos de vista que parecen ser característicos de la evolución ya reconocida de la religión (o, mejor, de las religiones) en la sociedad moderna global. Para esto se encuentra mucho material en la discusión acerca de las corrientes fundamentalistas, como puede observarse más abundantemente y de manera más fuerte en la segunda mitad del siglo XX. Parece existir un consenso de que de esta forma se reacciona en el sistema religión ante la «globalización» del mundo moderno[61]. Pero faltan más formulaciones teóricamente fundadas.

61. Cf., por ejemplo, R. Robertson, «The Sacred and the World System», en P. E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward a Revision in Scientific Study of Reli-*

Una hipótesis posible sería que todos los sistemas funcionales, incluida la religión, caen en el mundo moderno bajo una presión enormemente elevada de la complejidad. Cada vez se vuelve más difícil procurar en los sistemas —si la evolución no ha puesto a disposición ningún tipo de medio adecuado (el paradigma es el «dinero»)— la *requisite variety*. Aunque esto siempre es imposible si se piensa en los desniveles de complejidad entre los sistemas y los entornos. Pero bajo las condiciones modernas se *observa* esta imposibilidad en los sistemas mismos. Los sistemas deben ajustar su propia donación de sentido de tal manera que no puedan operar con adecuación al mundo *y tengan que reconocerlo*. En la teoría científica, el constructivismo (radical o no-radical) parece ser la respuesta a este problema. En el sistema religión, una adaptación de este tipo parece ser mucho más dificultosa; esto se puede testar en la pregunta sobre si la representación de que Dios es una «fórmula de contingencia» resulta religiosamente aceptable o no. Pero si el punto de partida de este análisis es certero, y si la *requisite variety*, en el sentido de una representación adecuada del mundo, es evidentemente inalcanzable en el sistema, ¿cómo puede el sistema religión dar cuenta de ello *sin desembocar por esto en un conflicto abierto con su propia función*?

Aparentemente, el sistema religión busca en la actualidad una relación de fusión entre *requisite variety* y *requisite simplicity*[62]. Con una disolución de este tipo de una paradoja fundamental en las relaciones entre sistema y entorno se experimenta actualmente en diferentes religiones y de maneras diferentes; y quizás sea éste el motivo de que la representación de una religión unitaria universal aparezca como pálida y poco atractiva. La *requisite simplicity* puede, por un lado, ofrecerse a los individuos, por ejemplo, como práctica meditativa para sus problemas personales o también, como sucede en Japón, como conservación de restos de viejas prácticas de adivinación, con los cuales se resuelven problemas de inseguridad que no pueden ser absorbidos por parte de la cultura grupal. Por otro lado, puede identificarse como atributo estructural de determinadas religiones, por ejemplo, con la tesis de que existe un solo Dios (aunque sea trinitario). Incluso las religiones de fe dogmatizada tienen una conciencia del pecado altamente individual, que recurre a la auto-observación y a la confesión, que con nombres para

gion, Berkeley, 1985, pp. 347-358; Íd., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, 1992.

62. Véase esta formulación para una forma específica de trato con las paradojas en A. H. Van de Ven y M. S. Poole, «Paradoxical Requirements for a Theory of Organizational Change», en R. E. Quinn y K. S. Cameron (eds.), *Paradox and Transformation: Toward a Theory of Change in Organization and Management*, Cambridge, Mass., 1988, pp. 19-63, especialmente pp. 30 s.

los pecados y reglas cuasi-gramaticales pueden remitir su valoración del mundo a temas del mismo, por ejemplo al trato con el dinero o con la sexualidad, y que a este respecto puede irritarse a través de los cambios en la sociedad. Podría entonces suponerse que la misma *requisite simplicity* corre el peligro de tornarse no-creíble, y que solamente puede mantenerse cuando existe el suficiente apoyo grupal específico. La totalidad del sistema religión tendría por tanto que poder aceptar la diferencia entre creyentes, creyentes de otra fe y no-creyentes, y precisamente a partir de la diferencia, a partir de lo otro, ganar posibilidades para el fortalecimiento de la fe.

VIII

La situación de las iglesias en la sociedad secularizada, cuando no de la religión misma, se justifica a menudo con el concepto de crisis. Se habla de crisis de la Iglesia para aclarar la gravedad de la situación. Pero ésta es, sin embargo, una concepción que induce al error. De crisis solamente puede hablarse cuando se prevé un giro en breve, bien hacia algo mejor, bien hacia algo peor. Pero no se prevé un giro de este tipo. Los fenómenos de los que se trata se refieren a la situación de la religión en una sociedad funcionalmente diferenciada. Se trata de incompatibilidades estructurales, en todo caso cuando se interpreta la religión desde sus existencias de tradición. La religión y su dogmática eclesiástica tienen que confiarse de una u otra manera, mediante este o aquel *script*, a esta situación. Pero en ello no radica el cese de una «crisis», sino en todo caso el intento de la religión por hacer justicia a sus posibilidades y a sus restricciones como sistema funcional de la sociedad moderna.

La descripción como «crisis» contiene una dramatización innecesaria y sugiere que se trataría de tomar decisiones. Precisamente las decisiones (por ejemplo, sobre cuestiones de dogmática o de organización de la Iglesia), que son comunicadas como tales, no pueden ofrecer auxilio. Antes bien, habría que admitir que se trata de posibilidades de adaptación evolutiva a situaciones nuevas.

Evidentemente, aún no puede concebirse adecuadamente ni tampoco describirse la forma que adoptará la religión en la sociedad nueva, moderna. Esto no debe causar asombro, pues cuando se trata de una modificación evolutiva, resulta accesible en todos los casos y, también aquí, de manera retrospectiva. No hay que sorprenderse de que en estos casos las tonalidades negativas sean las preponderantes. Jerome Bruner habla (en un debate sobre teorías del desarrollo) del *unspoken despair in which we are now living* [desesperación tácita en la que vivimos ac-

tualmente][63]. Esto no debe interpretarse como un pronóstico pesimista. Más bien da fe de la imposibilidad de ver un futuro en una sociedad que se encuentra sumida en un proceso de transformación radical.

Por eso para terminar tenemos que preguntarnos si alcanza con el concepto corriente de secularización como lo hemos utilizado hasta ahora, o si más bien no oculta cosas esenciales. Esta pregunta puede aclararse con el método comparativo y con el *displacement* romántico, es decir, con los cambios de la semántica dominante que se produjeron hacia finales del siglo XVIII. El método comparativo ya es un indicador de secularización porque quiebra la relación inmediata hacia lo otro y le asigna una identidad en la cual el observador no toma parte, que por tanto no le hace partícipe (como sí sucede en la religión)[64]. Este distanciamiento nos obliga a aceptar un concepto de cultura que se extiende a lo que se va a comparar y que le conserva sus diferentes identidades, pero que al mismo tiempo traslada al observador a un estatus «trascendental», es decir, lo saca del mundo. Del *displacement* romántico podemos hablar si tenemos en cuenta que el Romanticismo desplaza los contenidos de sentido religiosos hacia otros ámbitos, sobre todo estéticos, pero también biográfico-individuales. Esto se deja leer con toda claridad en la nueva utilización del concepto simbólico. Ambas cosas no significan, en un primer momento, un rompimiento con la religión, la cual se sigue profesando. Pero la impresión es que se prueba por si acaso otro fundamento, a fin de cerciorarse de que tiene aguante.

63. En *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, Mass., 1986, p. 149.

64. «Could it be», sostiene Johannes Fabian, «that the deeper significance of the famous 'comparative method' that became a powerful and unifying paradigm in the life sciences and social sciences has been a kind of secularization of conceptions of religious and trascendental 'otherness'?» [¿Podría ser que el significado profundo del célebre 'método comparativo' —que llegó a ser un paradigma poderoso y unificante en las ciencias sociales y de la vida— haya sido una especie de secularización de las concepciones de la 'otredad' religiosa y trascendental?]. Así en «Of Dogs Alive, Birds Dead, and Time to Tell a Story», en J. Bender y D. E. Wellbery (eds.), *Chronotypes: The Construction of Time*, Stanford, Cal., 1991, pp. 185-204, cita, p. 190.

Capítulo 9

AUTODESCRIPCIÓN

I

Todos los intentos por determinar la «esencia» de la religión de manera «objetiva» (aunque sea de manera fenomenológica) pueden valer como fracasos. Al menos han sido totalmente desalentados por medio de largos debates[1]. No era difícil descubrir que las definiciones de religión siempre se encuentran comprometidas con una postura religiosa, es decir, que representan en cada caso la propia religión, aunque existan otras[2]. Esta experiencia acaso motive otra manera de formular el problema. En lugar de preguntar por la «esencia» de la religión (en singular), se puede también preguntar cómo describen las religiones la religión misma. Se sigue utilizando un concepto válido para todas las religiones, es decir, un concepto universal, a saber: «autodescripción». Pero este concepto es lo suficientemente formal; se deja también aplicar a otros ámbitos objetivos de la comunicación social, incluso a la sociedad misma, y no presupone que la autodescripción tenga que ser en cada caso verdadera, correcta o acertada. Se trata simplemente de un tipo de comunicación entre otros. Incluso más: no aparece de ningún modo como algo convenido que la acción religiosa, la acción del culto por ejemplo, se entienda en cierta medida como «autodescripción aplicada» del sistema o que se

1. Esto es válido de forma ejemplar para Max Weber —a pesar o precisamente a causa de la importancia de la religión para su sociología—. Hartmann Tyrell lo expone detalladamente, «Das Religiöse in Max Webers Religionssoziologie»: *Saeculum* 43 (1992), pp. 172-230. Cf. también D. Pollack, «Was ist Religion: Probleme der Definition»: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), pp. 163-190.

2. Las investigaciones de los capítulos anteriores han evitado este problema, y con ello la autodescripción como religiosa, en la medida en que trabajaron de antemano con conceptos diferenciales, a saber: con el concepto de función y con el de codificación.

comunique de esta manera. Antes bien, tiene que ser improbable que la autodescripción del sistema fluya hacia principios o dogmas en los cuales la comunicación religiosa se reconozca a sí misma como religiosa. Existen muchas otras posibilidades, más practicables, para distinguir la comunicación religiosa de la no-religiosa. Pero precisamente por eso la «autotematización» de la religión nos resulta válida como una variable que merece especial atención desde una perspectiva sociológica. ¿Cuándo aparece? ¿Quizás precisamente allí cuando la esencia de la religión ya no se entiende por sí misma, sino cuando es bastante notorio que los paganos también tienen religión? Y cuando la religión conduce a doctrinas de la fe y a dogmáticas que propagan la fe recta, ¿cómo ajusta la comunicación religiosa a sí misma una obligación de este tipo?

De forma paralela a la necesidad de autodescripciones «teológicas» fijadas textualmente, se producen diferenciaciones dentro del sistema religión. Desde los siglos XII-XIII se encuentran exposiciones elaboradas de cuestiones teológicas en las escuelas monacales y eclesiásticas, más tarde en las facultades universitarias. Se producen esfuerzos en pos de la sistematización y la consistencia, y una dedicación a cuestiones disputadas todavía no resueltas. El trabajo con los textos se separa de las figuras retóricas inmediatamente relevantes para la prédica. Este trabajo tampoco presupone ninguna devoción, ningún fluido sagrado que actúe inmediatamente sobre la producción del texto. Antes bien: los textos se orientan según otros textos. (Hoy se hablaría de «intertextualidad».) El sacerdocio es formado en teología. El oficio presupone estudio. Pero luego, en la práctica del oficio, se apiñan en primer plano otras exigencias a la comunicación.

De todas maneras, las «autotematizaciones» de esta especie surgen solamente en un nivel de complejidad avanzado, es decir, después de la introducción de la escritura y, más tarde, como correlato de la observación de las fronteras sistémicas. Los sistemas sociales, que no producen únicamente una frontera propia frente al entorno, sino que también observan que esto ha sucedido y que continúa sucediendo, necesitan una identidad, con cuya ayuda distinguen la autorreferencia de la heterorreferencia y logran combinar ambas cosas. Los problemas de identidad y de frontera se encuentran íntimamente unidos; pues en el caso de los sistemas de sentido las fronteras no son solamente membranas externas, o pieles, o líneas espaciales, sino que son definidas con cada operación, porque cada operación se encuentra expuesta a remisiones de sentido autorreferenciales y heterorreferenciales, y debe subsumirse a sí misma al sistema teniendo esta distinción a manera de guía. No toda operación debe orientarse según la identidad del sistema. Toda oración no debe decirse a sí misma: soy una operación del sistema religión. En el caso normal bastan las autolocalizaciones «conexionísticas»; en el caso de la

oración, por ejemplo, con ayuda de fórmulas, de lugares, de ocasiones. Pero no bien aparecen problemas de delimitación y de pertenencia —y esto puede suceder en el caso de comunicaciones religiosas dentro de un entorno social secularizado— puede aparecer también, de un momento a otro, la incertidumbre. (¿Se debe orar para que el autobús llegue puntualmente porque uno tiene prisa? ¿Se debe orar en voz alta para fortalecer el lóbulo pulmonar[3]? ¿Y qué tipo de fe se debe admitir en uno mismo y en los demás cuando se hace algo así y se cree que funciona? O, a la inversa, cuando se opina que no funcionaría, porque Dios se ha retirado del ámbito de la providencia especial.)

Aquí ya se puede formular una primera hipótesis. Las ocasiones para las autotematizaciones y la necesidad de ellas que tiene el sistema religión dependen de la medida en que la sociedad prevea una distinción y separación de comunicaciones religiosas y no-religiosas; visto históricamente: con el procedimiento que habíamos denominado diferenciación del sistema religión. Las autodescripciones tematizan experiencias-límite. La religión busca una forma propia cuando tiene en vista aquello que no se menta con ello, lo excluido a través de ello, el otro lado de la frontera. Pero ¿cómo sucede esto? ¿Debe incluirse lo que se excluye? ¿Debe, como en el caso de la «secularización», calificarse como religioso, a pesar de que, o precisamente porque, no es religión?

En primer lugar, debe recalcarse que la inclusión del hecho de un entorno no-religioso no significa de ningún modo que la religión se vea necesitada de ceder ante una presión de ajuste y que tenga que «liberalizarse» a sí misma. La religión puede igualmente sacar beneficios de la afirmación de la diferencia: bien en forma de un esquematismo moral pesado, según el cual solamente son buenas las exigencias específicas de un modo de vida religioso y todo el resto es malo, bien en forma de una contracultura, que formula los valores propios de la comunicación religiosa de tal manera que no compitan con las valoraciones comunes del entorno (por ejemplo la comprobación científica, el bienestar o la miseria científicas), sino que se opongan transversalmente y no sean afectados por ellas[4]. Con ello, la distancia hacia la sociedad, una vez notada, se vuelve un tema de fondo de las autodescripciones religiosas; algo expuesto de manera ejemplar en la doctrina de Agustín de las dos

3. Como da a entender Jean Paul en *Religion als politischer Hebel*, citado según *Jean Pauls Werke: Auswahl in zwei Bänden*, Stuttgart, 1924, vol. 2, p. 56.

4. Con la terminología de Gotthard Günther, también se podría decir que la religión dispone de operaciones transunitivas y *rejection values* que no solamente recalcan la otredad de sus nexos y valores específicos, sino que también rechazan *como distinciones* las distinciones positivas/negativas de otra proveniencia. Cf. G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. I, Hamburg, 1976, especialmente pp. 286 ss.

civitates. Dicho de otra manera: la religión se ve necesitada de poner en perspectiva una redención de la sociedad. Pero solamente con esto no queda fijado de qué manera se satisface esta exigencia. El tema de fondo permite diferentes exposiciones. Sea cual sea la opción, incluso el hecho de que sea posible más de una opción y que se conserven o no se conserven en el sistema religión según criterios internos, da una indicación de la autonomía del sistema y del hecho de que las autodescripciones son prestaciones propias del sistema.

Que el mundo no es aquello que se esperaría que fuese cuando se parte de una cosmología determinada religiosamente es un viejo problema de la religión. El budismo encontró para este problema el recurso de la sustitución de otras distinciones o de ninguna de ellas. La teología ha intentado salvar —sin importar ahora de qué forma— a Dios; por ejemplo, mediante la insinuación de un programa de rodeo histórico. Desde el siglo XVII se habla de la teodicea. Pero en este caso se había partido del hecho de que el estado del mundo no se corresponde, por su propia culpa, con las expectativas que resultan de un concepto de religión que se refiere al mundo (universalista), y que esta contradicción necesitaba ser explicada. En transiciones casi imperceptibles, la sociedad secularizada apenas si confronta a la religión con otro problema. En esta sociedad queda de manifiesto que los otros sistemas funcionales no necesitan de la religión; que sus códigos producen sus propios despliegues paradójicos; que sus reglas de inclusión/exclusión no están integradas con las de la religión; que disponen de *rejection values* propios que también neutralizan las distinciones de la religión; que, por tanto, no rige ningún estado de contradicción, de opción equivocada, con cuya valoración la religión tendría un juego fácil, sino un estado de inevitable indiferencia funcional. Como categoría de la lógica bivalente, el concepto de contradicción se ve necesitado de prueba, y esto también incluye la representación de la dialéctica más nueva, que sostiene que las contradicciones son el motivo impulsor del cambio histórico.

La autodescripción de la religión moderna debe confiarse a nuevas formas dentro del viejo modo de una diferencia percibida entre sistema y entorno. Ya no basta con acusar a las comunicaciones no-religiosas de que no prestan atención a la religión. La no-participación se caracteriza mal como pecado. Desde el punto de vista de la religión, un hallazgo de este tipo quizás sea algo que haya que lamentar en todo momento, pero para la clasificación de la autodescripción del sistema religión dentro de las condiciones contextuales de la sociedad moderna ya no alcanza con una valoración de esta especie ni con un predicar en contra. O, dicho de otra manera, ya no basta con describir la relación sistema/entorno con un esquematismo positivo/negativo, y concebir el entorno como desvia-

ción de aquello que realmente (y también en el sentido divino) habría que exigir[5]. La autonomía del sistema religión sólo ahora se encuentra completamente realizada, de modo que ni siquiera alcanza el esquematismo positivo/negativo para describir el estado del entorno. Si el sistema describe negativamente su entorno, esto es algo que debe hacer él mismo y debe tener responsabilidad en el momento de la propia autodescripción. La autonomía autopoiética exige —y se tienen ejemplos de esto en el arte vanguardista, pero también en las utopías políticas— la inclusión de la negación del sistema en el sistema.

El sistema religión cuenta con una larga tradición de autodistanciamiento de la sociedad que le rodea. Puede recordarse la crítica profética al dominio de los reyes, las tendencias ascéticas y alejadas del mundo de la religiosidad en la Antigüedad tardía, o la religión del abandono del budismo. Las formas extremas se encuentran en las órdenes que oran para minimizar la comunicación o para evitarla totalmente, porque ésta ya desemboca inevitablemente en la participación en la sociedad, es decir, en el pecado[6]. Desde el punto de vista de los sociólogos, la distinción entre iglesias y sectas ha sido fijada en este contexto y ha sido interpretada como resultado de diferencias de opinión sobre el grado aceptable de adecuación de la religión a la sociedad[7]. Pero al mismo tiempo la religión, con esta toma de distancia, ofrece apoyo social precisamente para esto. Gracias a una semántica religiosa recortada sobre este fenómeno, uno puede comunicarse en la sociedad contra la sociedad y encontrar asentimiento religioso. Cuando la religión acepta las injusticias sociales (aunque no las asume) y promete su compensación en el más allá, se trata solamente de una variante de esta versión con/sin. En todos estos casos —podría decirse en una terminología religiosa— se trata de redención de la sociedad. Es verdad que el pecado propio se contabiliza de forma individual y se asienta como culpa; pero el dogma

5. Para un decidido estudio de este tipo, pero que pronto fracasa, cf. K. T. Erikson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*, New York, 1966. Las fronteras del sistema, que al mismo tiempo definen su identidad, son determinadas por los antiguos puritanos de la Nueva Inglaterra de tal manera que toda desviación es descrita como entorno del sistema, y dentro del sistema se encuentran entre sí los elegidos que se vigilan recíprocamente.

6. Para la paradoja de la comunicación que se abstiene de la comunicación y para la comunicación silenciosa de la omisión de la comunicación, cf. P. Fuchs, «Die Weltflucht der Mönche: Anmerkungen zur Funktion des monastisch-aszetischen Schweigens»: *Zeitschrift für Soziologie* 15 (1986), pp. 393-405. También revisado en N. Luhmann y P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a.M., 1989, pp. 21-45.

7. Éste es, en todo caso, el punto de vista bajo el cual B. Johnson, «On Church and Sect»: *American Sociological Review* 28 (1963), pp. 539-549, intenta precisar esta distinción que se ha vuelto difusa.

del pecado original ofrece al mismo tiempo un motivo razonable para la inmoralidad persistente; enseña que el hombre, como descendiente de Adán, como algo nacido tardíamente y como ser social, no puede evitar el pecado. Por lo tanto, también en este caso: redención de la sociedad como aquello que la religión pone como perspectiva en su comunicación social.

Si es ésta la condición-marco que perfila la autodescripción del sistema religión, entonces a esta condición se le plantea un último problema paradójico bajo una forma específica que limita la posibilidad con sentido. Por tanto, la autodescripción del sistema religión no es libre de dejar jugar a la imaginación para luego connotar el resultado de manera religiosa. Tiene que hacer justicia de una u otra manera al tema-marco de la redención de la sociedad, tema que refleja la diferenciación del sistema en el sistema. Y esto debe hacerlo de un modo que esté elaborado religiosamente, que se corresponda, por consiguiente, con la codificación y la función del sistema religión.

El espacio de juego de las posibilidades semánticas es lo suficientemente amplio, como muestran los ejemplos mencionados, para posibilitar soluciones muy heterogéneas (y con ello diferentes religiones). Las soluciones pueden ir por el lado de conceptos ejemplares y meritorios, según el modelo de la ascesis. O por el lado de conceptos como pecado, corrupción, lejanía de Dios, que declaran como normales las desviaciones de la norma. Resulta muy típico que en estos casos se haga uso del tiempo. El pecado original es un estado que dura hasta la muerte, pero que no excluye que se abra el camino de salvación de la *imitatio Christi*. En estas variantes se presuponía que se trataba de un problema de dimensiones cosmológicas y, de acuerdo con ello, la religión tenía que trazar su autodescripción como cosmología en vistas a un orden que yace más allá de la diferencia entre orden y desorden[8]. Este más allá no es otra cosa que la posición de la trascendencia frente a todo aquello que es inmanente, y por eso mismo observable en base a distinciones. Pero ¿esta solución *stilo grande* del problema tiene que ser la única? ¿Tiene que seguir siendo la única sobre la cual se mida cualquier otra?

Si esto fuera así, entonces no se podrían tomar en serio los nuevos fenómenos en el campo de los movimientos religiosos, sobre todo aquellos de la segunda mitad de este siglo, y tampoco se podría con-

8. Véase esta tesis como exposición célebre: a Dios le interesa esta *diferencia*, esta *antítesis*, este *contraste* (y no la mera repetición de la propia unidad autosuficiente), porque de este modo se concede a los seres humanos la capacidad de distinción y la libertad (¿pecado?). Agustín, *De ordine libri duo*, citado según la edición del «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum» 63 (1922), reimpr., New York, 1962.

fiarles ningún aporte capaz de ser desarrollado en la autodescripción del sistema religión[9]. La abstracción del planteamiento del problema posibilita también otras respuestas que están más acompasadas a las condiciones estructurales de una sociedad «secularizada», diferenciada funcionalmente y con un alto grado de movilidad individual. Evidentemente, el problema de la redención de la sociedad es actual, tanto antes como ahora, y evidentemente se necesita para ello, tanto antes como ahora, la resonancia social en la sociedad. Pero la necesaria resonancia social se prepara ahora de forma muy diferente a como se hacía antes, a saber: de una manera que sea accesible a las decisiones individuales y que esté regulada sobre esta forma de entrada y salida. Ya habíamos anotado que se debe contar con una movilidad individual mucho más alta, es decir, con una movilidad de individuos que se observan a sí mismos, que buscan experiencia y la valoran[10]. Con ello se vuelve contingente la participación, tanto del lado del individuo como del lado del sistema religión. Esto puede desembocar en la competencia y la atención, pero también en la diversificación de las ofertas y en el aislamiento y consolidación de sistemas parciales en nichos, sistemas que seducen olfativamente, pero que no dependen de la afluencia de las masas y de que se acepten conceptos generalizables. Como puede leerse en los ejemplos de la antroposofía o de la *New Age*, tanto antes como ahora se ofertan cosmologías; pero su fundamento socio-estructural se ha movido y no se diferencia de los restantes formatos de inclusión que pueden observarse. Si se juzga desde la situación actual, en el plano de la semántica autodescriptiva no se dibuja ningún consenso. Pero se puede preguntar retrospectivamente: ¿ha sido alguna vez de otra manera?

En esta situación queda reprimida por otros impulsos reflexivos la pregunta acerca de cómo se sostiene uno frente a un entorno orientado de otra forma, sobre todo por la distinción entre continuidad y discontinuidad, que apenas si invita a una opción omniabarcante y de principio, sino más bien a la oscilación. En este caso se puede intentar ponerse de acuerdo sobre algunos *essentials* imprescindibles. Pero esto puede ser atacado. Otra posibilidad sería atar cada novedad a una *re-*

9. Esta tendencia ya puede observarse en los hechos, y no sólo en los defensores de formas de fe tradicionales, sino también en sociólogos de la religión. Cf., por ejemplo, G. Baum, *Religion and the Rise of Scepticism*, New York, 1970; B. Wilson, *The Contemporary Transformation of Religion*, New York, 1976 (ambos bajo la égida de los movimientos juveniles de los años sesenta). Pero cf. también M. Welker, *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen/Vluyn, 1992, como intento de lograr una conexión con los actuales movimientos carismáticos del espiritualismo.

10. Véase *supra*, capítulo 8, sección III.

description[11] de la tradición. Esto haría que la discontinuidad se viese obligada ante la continuidad y limitaría los grados posibles de libertad de la variación. Siempre se trata de los mismos viejos temas y preocupaciones, pero ahora los vemos de otra manera.

II

Toda autodescripción exige un auto-presuponerse de la descripción; que subyazga, por tanto, la distinción entre descripción y descrito, entre las funciones performativas y constativas de los textos que se van a elaborar. Por tanto, toda autodescripción tiene el problema de que, como operación, debe distinguirse de su objeto y a la vez reencontrarse en él. O en terminología lingüística: su actividad performativa va a parar a una relación de tensión con el lado constativo de esta actividad. El concepto derrideano de la «reconstrucción» apunta (entre otras cosas) a este problema. Este concepto describe una operación que descubre que las operaciones performativas del texto ocultan aquello que el mismo texto sostiene. Aplicado al célebre escrito de Schleiermacher *Sobre la religión: discursos a los eruditos que la desprecian*, la deconstrucción mostraría por ejemplo que el texto intenta, en temas como la religión, el arte, la formación, acercar una relación autónoma inmediata, vale decir: hacerlo plausible como formación; pero el texto efectúa esto bajo la forma de distinciones racionalmente controladas que contradicen, según su forma, el objetivo del mismo. El texto utiliza distinciones para insinuar cómo se podría llegar a la inmediata (por tanto, libre de distinciones) unidad de la individualidad (del sentimiento religioso). Si el texto fuera un documento de la formación de su autor, no podría, al mismo tiempo, convencer a otros del valor formativo de la religión (o solamente podría lograrlo en la medida en que determinase la formación con ayuda de distinciones, de tal modo que aparezca en su inadecuación como forma de fe religiosa)[12]. El texto no extrae su fuerza de persuasión y su efecto comunicativo de sus argumentos, sino de una especie de relación conspirativa entre sus funciones performativas y constativas, de su argumentación y su objetivo probatorio, de sus distinciones necesarias para la argumentación y de su autoexposición

11. *Redescription*, en el sentido de la teoría de la metáfora de M. Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame, 1966, pp. 157 ss.

12. Para este problema cf. también (sin relación con la «deconstrucción») T. Lehnerer, «Kunst und Bildung: zu Schleiermachers Reden über die Religion», en W. Jaeschke y H. Holzhey (eds.), *Früher Idealismus und Frühromantik: Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Hamburg, 1990, pp. 190-200, especialmente pp. 199 s.

(no en último lugar artística) como formación. La «reconstrucción» no es otra cosa que una documentación de este doble juego; es decir, no es ni una intromisión en la argumentación del texto ni una refutación; no es una propuesta para una interpretación más adecuada ni una opinión sobre el tema del texto, sobre la religión[13].

Si se busca dentro de la tradición bíblica un concepto que sea conspirativo por sí mismo y que, una vez aplicado, resulte deconstruible, entonces hay que dirigirse al Espíritu (Santo). Tanto en los documentos veterotestamentarios como en los del Nuevo Testamento (e incluso con independencia de situaciones, tiempos, localidades, personas), el Espíritu se manifiesta como un estar conmovido *y* como la observación de este estar conmovido, en un estado extraordinario de las personas conmocionadas por él, un estado que se expresa en la glosolalia *y* en la visibilidad pública de este suceso. El Espíritu comunica sin confiarse a la distinción entre información y participación. El Espíritu comunica en la forma de la ininteligibilidad de la comunicación, pero que precisamente es inteligible en la forma de la ininteligibilidad de su presente. Debido a que su aparecer presupone siempre situaciones históricas concretas (la situación de los profetas, la situación de los discípulos de Jesús), existe un contexto que posibilita la inteligibilidad de lo ininteligible, que, por tanto, deja que la comunicación tenga éxito, aunque (¡incluso porque!) no cumpla con sus presupuestos operativos. Pero el contexto, como todo contexto, es descontextualizable; sus útiles restricciones se dejan trascender. El Espíritu manifiesta más de una interpretación de la situación. En este sentido, el Espíritu también se apoya sobre una conspiración dentro de una distinción; distinción cuya deconstrucción parece interesarle, a saber: la distinción entre situación y mundo. Va de suyo que esta deconstrucción, por su parte, también es deconstruible —aunque sea mediante un desplazamiento que retrocede hacia la otra oposición de funciones del discurso; funciones del discurso constativas, que atestiguan a Dios y son performativas y se expresan confusamente—. A este desplazamiento, con el que al mismo tiempo se niega que exista para esto un lugar fijo, un presente seguro, Derrida lo hubiera denominado *différance*.

Desde el estado actual del conocimiento, no debería ocasionar ninguna dificultad explicar la aparición del Espíritu desde la medicina, sobre todo desde la neurobiología. Se podría pensar en estados de trance que pueden provocarse a través de la meditación, de la danza, de drogas. Un Espíritu provocado de esta manera tendría que —si pretende desembocar en una interpretación religiosa— seguir teniendo como presupuesto

13. Cf. para esto J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, N.Y., 1982.

un marco ritual y una observabilidad garantizada mediante el mismo. (De lo contrario, se trataría de una especie de terapia.) De este modo, el radio de comparación de la comunicación religiosa se podría ampliar considerablemente, a saber, en dirección a fenómenos que se encuentran en todas las religiones: desde el chamanismo y las danzas derviches hasta la monotonía del orar en común; desde la meditación hasta la embriaguez con mescalina. Se podría, por ejemplo, incluir el culto vudú, que ofrece la posibilidad a cada participante de ser «montado» por el espíritu (un ejemplo, por otra parte, en el cual la descripción de los *outsiders* difiere considerablemente de lo que informan los *insiders*).

Mientras que el chamán siempre corre el peligro de caer en un *bad trip* y no regresar (esto es: morir), con todas las consecuencias de una desgracia simbólica de esta especie, el Espíritu (Santo) parece no conocer este peligro ni las correspondientes técnicas de protección. Con este desarrollo, la religión avanzó desde una valoración ambivalente del más allá hacia una valoración unívocamente positiva. En lugar de la participación en cultos que desencadenan estados de trance aparece la oración; en lugar de intereses de defensa y de santificación aparece un saber aplicado ampliamente, que abarca incluso lo regional y que se encuentra religiosamente garantizado[14].

Tales comparaciones revestirían importancia —volveremos sobre esto— para la explicación de las estructuras de base de todas las religiones del mundo. Pero con ello, en última instancia, se desplazaría el problema hacia la pregunta acerca de qué condiciones-marco posibilitan una interpretación como comunicación religiosa. No se pretenderá encontrar el camino de vuelta a la vieja unidad pre-hipocrática entre religión y medicina, sino solamente comprobar que después de esta bifurcación entre medicina y religión se trabaja, en ambos lados, con distinciones muy diferentes.

No se querrá disputar el sentido y productividad de un procedimiento científico comparativo y explicativo de esta especie. La productividad también podría demostrarse, y precisamente podría hacerse, en la misma investigación religiosa. Pero este procedimiento no apunta con la suficiente exactitud a nuestro problema de la autodescripción, y de esta manera no acierta con aquello que dentro de la religión se denomina como Espíritu, y que precisamente por esto queda oculto[15].

14. Véase para esto el estudio de caso de G. Elwert, «Changing Certainties and the Move to a Global Religion: Medical Knowledge and Islamization Among the Anii (Baseda) in the Republic of Bénin», en W. James (ed.), *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations*, London, 1995, pp. 215-233.

15. El mismo argumento se puede repetir para otras religiones; por ejemplo, para la meditación religiosa (a diferencia de la meditación práctico-cotidiana y útil) en el

Es cierto que la comparación religiosa deja reconocer que la representación del más allá ha pasado entretanto de un sentido ambivalente y entremezclado con horror a algo bueno, y acaso ésta haya sido una de las causas de que ahora surja con mayor fuerza el contraste con el caso normal de estilo de vida social. Pero para poder concebir las consecuencias de esto con más claridad debemos buscar la solución en la misma comunicación religiosa, es decir, en los textos que ella produce; y en el caso de que sean textos sagrados, canonizados, debemos buscarla en los textos que interpretan estos textos.

La manera en que los textos, como suplementos de textos canonizados, se incorporan dentro del contexto de autodescripción del sistema religión, puede aclararse con innumerables casos. Nosotros elegiremos el estudio de Michael Welker sobre el Espíritu Santo; sobre todo porque elabora la efectividad pública del Espíritu, su resonancia, y porque por eso mismo se acerca a la problemática esbozada más arriba[16].

El texto no deja ningún lugar a dudas sobre la existencia y efectividad del Espíritu Santo. Naturalmente que las dudas siguen siendo posibles, pero se remiten al otro lado de la dogmática, al lado que se arrastra sin mencionarlo, al lado que se ha dejado en libertad. El texto intenta mostrar, apoyándose en documentos bíblicos muy diferentes, la importancia del Espíritu Santo y la unidad de esta figura. La argumentación sigue el estilo de los documentos bíblicos. Se dirige a aquellos que se encuentran consternados por la aparición del Espíritu Santo y que se apartan. El hilo conductor de la argumentación sigue monótonamente el modelo de la concesión y la instrucción conservado en las prédicas: parece ser así, pero en realidad es diferente[17]. Por lo general, uno choca con formulaciones retóricas que levantan la sospecha de que el texto necesita esto a fin de impedir cualquier mirada que se dirija más allá de las fronteras, hacia lo innombrable. (Pero, diría Derrida, no existe ningún *hors texte*.) Los juicios que confirman la fe se dan en indicativo (¡así es!), las heterorreferencias dentro del sistema religión se introducen como «experiencia». El texto vive del despliegue interno de su afirmación de existencia, de su afirmación de la presencia del Espíritu. No intenta incluir, y tampoco puede hacerlo, a los no-creyentes, por ejemplo, a través de fórmulas generales que obren como un techo común y que superen la distinción creyente/no-creyente. El texto sigue estando referido, de manera concreta, al texto, sigue siendo histórico.

contexto budista o para el estereotipo de la oración que se expone a la observación en el islam.

16. Cf. M. Welker, *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen/Vluyn, 1992.

17. Cf., por ejemplo, *ibid.*, p. 177: «Pero esta apariencia engaña».

El *marco* del texto, la distinción creencia/no-creencia, nunca se vuelve *tema* del texto —de igual manera que no puede verse el marco de un cuadro en el cuadro—. Sobre esta exclusión de la exclusión descansa la riqueza de juicios posibles que el texto explota. El texto puede incluir, leído imparcialmente, textos abstrusos; por ejemplo, las historias de Sansón (Jueces 13-16). El texto puede incorporar distinciones fundantes (bueno/malo, verdad/mentira) y hacer creíble que el Espíritu opta por el lado correcto *en* estas distinciones y al mismo tiempo —¿debería decirse *sopla?— sobre* ellas[18]. El texto puede modernizar las perspectivas temporales de los textos (nuevamente con la figura: tiempo sobre la temporalidad)[19]. El texto puede exponer que la efectividad pública y situacional del Espíritu *en* la sociedad significa al mismo tiempo redención *de* la sociedad. La disolución de esta paradoja utiliza e interpreta el *topos* de la misericordia[20]. La «impotencia de los siervos de Dios» no se interpreta, por tanto, mundanamente, como la aceptación de la diferencia entre el sistema religioso y el político, sino de forma religiosamente interna, como efecto sorpresivo buscado, con el cual la religión remite a sí misma[21]. En aquellos pasajes en donde se impone la remisión hacia otros tipos de religión, por ejemplo en el debate sobre el éxtasis profético, la remisión a textos bíblicos limita la tematización o la desplaza a una nota y a una referencia bibliográfica[22].

El texto de Welker, a diferencia de los ejemplos que se pueden encontrar en las poesías[23], no es un texto que se confirme a sí mismo. En este sentido, no es un texto simbólico que se comprenda a sí mismo como ejecución de la unidad que nombra. En lugar de ello, remite a otros textos, a los textos bíblicos que, por su parte, se comprenden como textos simbólicos: como revelaciones, como textos que son aquello que dicen. Esta remisión podría designarse como *framing up*, como empleo de un marco

18. Véase el tratamiento de los «espíritus mentirosos», *ibid.*, pp. 87 ss., y el distanciamiento del juicio religioso (el juicio de Dios) sobre el bien y el mal respecto de la moral socialmente corriente del respeto y desprecio (moralismo social), pp. 49 ss., 119 ss.

19. Véase, por ejemplo, p. 301: resurrección de la vida carnal como simultaneidad concebida después del tiempo, como salvación en el sentido del carácter imperdible del sentido de la vida vivido.

20. Cf. *ibid.*, pp. 118 s.

21. Cf. *ibid.*, pp. 127 s.

22. Cf. *ibid.*, p. 82, nota 6.

23. Véanse, a modo de ejemplo, los análisis de C. Brooks, *The Well Wrought Urn: Studies in the Structure of Poetry*, New York, 1947. Como pequeña muestra, por ejemplo la de la página 17: «The poem is an instance of the doctrine which it asserts; it is both the assertion and the realization of the assertion» [El poema es un caso de doctrina que afirma; es ambas cosas: la afirmación y la realización de la afirmación]. Con el aparato conceptual de la teoría del *speech act* también podría decirse: es la unidad de sus componentes constativos y performativos.

que no se ve obligado a distinguir entre marco y tema. Con esto no se evita, pero sí se desplaza, el problema de la paradoja, el problema de la identidad de lo no-identificable; en este caso, de la identidad entre marco y tema. Se cree en aquel lugar al que pertenece: en los textos sagrados de la religión. Y los análisis propios pueden entonces transcurrir discursivamente y contentarse con identidades identificables.

Si este caso puede verse como típico, entonces se pueden extraer algunas conclusiones sobre el modo de proceder de las autodescripciones en general y de las autodescripciones del sistema religión. Quizás lo más importante sea la impresión de que las fronteras del sistema son tratadas como horizontes. Como fronteras tematizadas en el sistema, invitarían al cruce; como horizontes, son inalcanzables. Se deja en claro el punto desde el cual tiene que partir toda futura tematización, se cimenta en juicios existenciales. Las descripciones descansan sobre la posibilidad de retrotraerse hacia este punto. Todo lo restante es una cuestión de la riqueza de sentido que se pueda extraer de aquí. Con la complejidad creciente, el sistema se vuelve crecientemente irritable y capaz de resonar. Puede admitir contraconceptos, como los espíritus mentirosos, la insistencia sobre la vida carnal o los célebres problemas de la teodicea. Éstos son entonces problemas que introducen la negación del sistema en el sistema; pero sólo en apariencia, como quedará de manifiesto en la ejecución de la autodescripción del sistema, puesto que el sistema controla las distinciones con las cuales se realiza algo así.

A partir de esto se puede producir de manera automática una «sacralización» de las instituciones y prácticas del sistema: de las ceremonias, de los espacios interiores —que solamente dejan entrar rayos de luz quebradizos o que solamente son iluminados desde el interior—, de los cánticos que desplazan otros ruidos, de los sacerdotes que aspiran incienso, de las repeticiones garantizadas. En todas estas cosas sigue estando claro que no son la «cosa misma», pero sí su aparición, «en la» cual se esconde aquello que se comunica como religión.

Sería totalmente desacertado querer comprender esta autoconfirmación como imposición de normas que deben aplicarse contra el comportamiento desviado. Lo decisivo es precisamente que esta autoexposición puede ejecutarse *sin la prohibición de su contrario.* Ella se basta a sí misma, es autosuficiente, pero descansa sobre la no-tematización del marco de la tematización y desde este punto de vista sigue siendo deconstruible.

III

Mientras que el Espíritu Santo representa la unidad del sistema y la diferencia —fijada por la codificación— se expresa en la rareza de su aparición, aún existe un problema que no se resuelve con esto. Si el sistema solamente puede informarse a sí mismo de sí mismo mediante el modo de la autoobservación y de la autodescripción, ¿cómo se puede entonces exponer la relación de la descripción hacia lo descrito? ¿Cómo puede evitarse una confusión; una confusión que tenga la forma de una igualación o identificación de lo descrito con la descripción? O, formulado de manera más moderna, con la problemática de la lingüística, ¿cómo puede evitarse que la información que el texto dice ofrecer se comprenda solamente como participación? O, dicho de otra manera, ¿cómo puede evitarse que la función constativa se reduzca a la performativa?

Ya habíamos mencionado[24] que este problema, en las religiones monoteístas, se solucionaba —vale decir: se ocultaba— mediante la categoría de Revelación. La Revelación es una comunicación de Dios que se deja reconocer a sí misma como tal. Pretende ser auténtica comunicación. Que la Revelación es necesaria resulta directamente del código, es decir, de la necesidad de que la trascendencia se muestre en la inmanencia. En esta forma abstracta sigue siendo demasiado diáfano que se trata de una *petitio principii*. Porque si solamente a partir de la Revelación se puede concluir que se trata de una Revelación, ¿cómo se puede estar seguro de que realmente se trata de una, especialmente cuando existen numerosas ofertas? Y precisamente éste fue el tema de la crucifixión de Jesús.

En este punto son necesarias las autodescripciones del sistema religión. Éstas deben proporcionar los *parerga*, aquellas pruebas auxiliares que, como ingredientes de lo esencial, resultan más esenciales que la esencia misma, y sin las cuales ésta no podría imponerse[25]. Tales desplazamientos con frecuencia se denominan como «parasitarios», bajo el supuesto de que los parásitos se benefician del carácter binario del código y del carácter indecidible de la esencia o de la presencia de lo ausente, y que se apropian secretamente del dominio, lo cual, a su vez, los expone al parasitismo. Sea cual sea la terminología que deja reconocer que se trata de «excesos», nuestro problema es el despliegue de la paradoja, que radica en que la descripción no quiere ser lo descrito, porque de lo contrario no sería una descripción; pero, al mismo tiempo, lo descrito sin la descripción no sería otra cosa que el *unmarked space*.

24. Véase *supra*, capítulo 4, sección III, pp. 144 ss.
25. Véase la interpretación de la estética kantiana que realiza Derrida utilizando exactamente este punto de vista, *La vérité en peinture*, Paris, 1987 [*La verdad en pintura*, Paidós, Barcelona, 2001].

Quizás este punto de partida sea insatisfactorio desde la verdad lógica, pero para la empiria histórica tiene la ventaja de que permite preguntar por las condiciones históricas de la credibilidad y de la pérdida de credibilidad de estos *parerga*, de estos despliegues paradojales. En lo que a la Revelación atañe, partimos del supuesto de que los conceptos de referencia para los *parerga* de la Revelación cambiaron radicalmente en el siglo XVI y sobre todo en el XVII, y esto por múltiples razones difíciles de focalizar: debido a las consecuencias de la Reforma protestante y de la imprenta, debido a la economía de mercado en expansión, debido a la crítica al mundo de apariencias de la cultura de las cortes, debido a una redescripción de la legitimidad del rey —ya no más representante de poderes del más allá, sino representante de la unidad confederativa de los súbditos— y, no en última instancia, debido al surgimiento del teatro escénico moderno, ya no más representativo, sino de ficción.

Se puede presuponer que luego de la imposición de la religión cristiana en los territorios que estaban bajo su influencia, sus informes acerca de la Revelación se aceptaron y creyeron como hechos mundanos. Quizás haya habido escépticos; pero quien intentaba expresar una duda era eliminado. En la observación de primer orden podía entonces incluirse el hecho de que todos los observadores observaban uniformemente. Algo así, a su vez, hizo posible construir una cultura que simbolizaba el saber revelado. Esto iba unido con una comprensión puramente artesanal de la puesta en escena, con los correspondientes controles eclesiásticos y, por ejemplo, con una lucha constante contra el desbordante oficio de actor en las obras de teatro religiosas. Los símbolos podían ser imágenes, edificios, rituales o también escenificaciones de obras religiosas, pero su cualidad simbólica siempre radicaba en que *eran* aquello que mostraban. Lo simbólico es precisamente la fusión de aquello que debe presuponerse como distinguido; es la paradoja transformada en forma. Así, la Revelación era, como representación simbólica, parte del mundo real, y no solamente una mera cuestión de fe. Lo que de esta manera aparecía como «ser», obtenía al mismo tiempo una pretensión normativa. Debería ser, al igual que es. Debería, por tanto, según la lógica de la metafísica ontológica, no ser aquello que no es, y de acuerdo con ello las opiniones divergentes deberían tratarse como error o como contravención de la norma.

La fusión entre descripción y descrito se quiebra en el siglo escéptico que sigue a la Reforma. Los rituales, cuando existen muchos y sobre los que cada cual sostiene que los propios son los únicos verdaderos, se reconocen como escenificaciones que, como tales, no brindan ninguna garantía de que la religión se dé en ellos. Ahora, en lugar de creer en ellos,

hay que preguntar por la sinceridad del corazón[26]. El «otro lado» de la comunicación religiosa, el mundo inalcanzable a esta comunicación, se aloja en la conciencia individual, única instancia que es capaz de aclarar su relación con Dios. De acuerdo con ello, se debe hacer hincapié en la formación familiar y escolar. Para este fin, ayudan los textos ahora disponibles gracias a la imprenta, que liberan las repeticiones de fórmulas (por ejemplo, el *paternoster*) de una cultura primariamente oral de la que habían dependido. Los símbolos se entienden ahora como un indicio de algo que no son ellos mismos. Se disuelven en signos, emblemas, alegorías, dentro de un desarrollo social de la semántica al que la religión no puede sustraerse. El arte comienza a elaborar un mundo propio de la apariencia bella que se basta a sí misma. La resistencia religiosa contra este mundo fracasa tanto del lado protestante como del lado de la Contrarreforma, dejándole a la religión solamente un enclave de arte sagrado que ya no se reconoce como tal en el sistema arte. Simultáneamente, se desarrollan hacia un sistema de transacción los mercados del sistema economía, transacción que ya no determina de forma excepcional la satisfacción económica de las necesidades, sino que lo hace como regla. Incluso la cultura nobiliaria, que representa la supuesta cúspide del sistema —pero precisamente sólo la representa—, confirma esta imagen de una realidad frente a la cual el individuo solamente puede comportarse como un reflejo. Con todo esto, se vuelve un problema el individuo que actúa en las cuestiones sociales: un problema para sí mismo y para los demás[27]. En las formulaciones extremas de un Baltasar Gracián, todo lo que el mundo ofrece se vuelve imagen, apariencia; y uno solamente puede salvarse con la sabiduría mundana, pero también religiosamente, si adopta el supuesto de que todo es lo opuesto de aquello que parece ser[28]. El *contemptus mundi* se vuelve contra la religión misma.

La consecuencia para la religión es que la fe en la Revelación debe anclarse ahora en el individuo, y esto bajo la forma de la autenticidad de la propia fe. La concentración sobre la verdad interior frente a las corrupciones exteriores, concentración aún considerable en Lutero, es

26. Resulta sintomático que ahora se necesite el término negativo correspondiente: *insincérité*, *insincerity* se agregan a la lengua en el siglo XVI.

27. Para esto especialmente cf. J.-C. Agnew, *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750*, Cambridge, 1986. Para la inutilidad de una polémica que se retrotrae a la utilidad —utilidad en el más allá o en el más acá— cf. también R. Fraser, *The War against Poetry*, Princeton, N.J., 1970.

28. Así en Baltasar Gracián, *Criticón* (1651-1657), ed. alemana, Hamburg, 1957 [*El Criticón*, Cátedra, Madrid, 1984]. Que el permiso de impresión *burocrático* que exigía su orden resultó ser un problema durante toda su vida para Gracián, problema que tuvo que esquivar y que pudo hacerlo, es algo que se ajusta bien a este cuadro de inseguridad generalizada.

algo que no se sostiene ante una pesquisa más intensiva. Se percibe muy pronto que la autenticidad no puede comunicarse, de tal manera que la comunicación (y con ella la Iglesia) cae a fin de remediar la duda. El problema siempre renovado de la contradicción entre aspectos constativos y performativos de la comunicación retorna bajo la nueva forma de la duda ante la sinceridad individual. Sólo este contexto hace comprensible la tesis de Weber de que la redención se busca en el contundente éxito mundano —para el cual no escasean los signos externos, comunicables— en lugar de buscarse en la religión. Pero con ello no queda contestada la pregunta sobre cómo puede reaccionar la religión frente a algo así en su propia autodescripción.

La religión puede regenerarse como organización y permanecer en actitud de espera, a fin de comprobar si los individuos aceptan su «oferta» o no. Con esto, la religión se ajusta a una sociedad que considera como «secularizada». De acuerdo con ello, su Dios se vuelve un Dios que ofrece su amor y deja en manos de los seres humanos la decisión acerca de la aceptación o del rechazo. Y entonces la Revelación significa que al menos se cree en esto y que no se tiene esta distinción por una mera autosugestión de la Iglesia que no se debe tener en cuenta. Lo que resta es la oferta de una posibilidad para darle sentido al mundo y a la propia vida; y el saber de que la sociedad se empobrecería si esta posibilidad dejara de existir.

Luego del descubrimiento de una nueva semántica de la «cultura», y dentro del proceso de un tratamiento comparativo de las «religiones universales» para llegar finalmente, en los siglos XVIII y XIX, a comparar todas las religiones entre sí, surgen novedosos problemas de autodescripción, los cuales ya no pueden solucionarse retornando a dogmáticas u ortodoxias especiales. «Dogmática», «dogmático», «dogmatismo» poseen una connotación negativa en la nueva comunicación social. En lugar de ello, se buscan nuevas posibilidades de determinar el sentido de la religión, y se las encuentra en la antropología.

Al «ser humano» se le atribuye la necesidad de darle sentido a su vida. El ser humano quiere tener la certeza de estar llevando una vida con sentido o al menos de eludir la sensación de carencia de sentido, de lo absurdo de su existencia mundana. La religión se comprende ahora como una «oferta» que reacciona ante esta necesidad de sentido. Esto debe y tiene que suceder en formas que varían históricamente y que extraen su plausibilidad de las correspondientes circunstancias sociales y culturales. La fórmula de unidad para esta variación de las formas se fija en la experiencia subjetiva del «ser humano» y de esta manera se externaliza. Con ello, se adecua a un mundo que se describe como secularizado y se ajusta a una comunicación social que puede utilizarse y

comprenderse de forma no-religiosa. La antropología, por tanto, firma como filosofía, cuando no lo hace como ciencia.

Que en la atribución religiosa de una necesidad de sentido se sigue tratando de una autodescripción de la religión es algo que puede reconocerse sin dificultad. La vieja preocupación por la salvación y la redención puede desdogmatizarse casi sin fisuras y trasladarse a la nueva preocupación acerca del sentido. En esto, el «ser humano» es una ficción que no se corresponde con ninguna realidad. Se ignora sistemáticamente la inmensa diversidad de las experiencias individuales del mundo en todos los tiempos; las informaciones correspondientes se rechazan u «olvidan», también sistemáticamente. La necesidad de sentido atribuida al «ser humano» es ya la explicación a la cual la religión tiene la esperanza de poder dar respuesta. La solución del problema ya preexiste en el tesoro de formas de la religión y en el discurso acerca de la «salvación» y la «redención»; únicamente se agrega el descubrimiento del problema.

Lo que tiene que impresionar al observador experimentado en la teoría de sistemas es que la clausura de la autodescripción del sistema se alcanza por medio de una externalización. Pero esta externalización es una prestación propia del sistema, un valor propio de sus modos autopoiéticos de operar, un constructo cognitivo, con el cual se vuelve a introducir en el sistema la diferencia entre sistema y entorno. El sistema se «gödeliza» a sí mismo, para de esta manera poder convencerse de su clausura. Al mismo tiempo, queda claro que la autodescripción del sistema como reflexión del sistema en el sistema constituye una prestación especial, que aparece bajo determinadas condiciones sociales, pero que no es necesaria en la praxis religiosa y tampoco se encuentra en la posición de generar dudas ante la fe. Pues nadie se dejará convencer de la sinceridad de su fe religiosa si se le dice que es necesaria para dotar de sentido a su vida. También desde esta perspectiva la comunicación de esta oferta resulta paradójica y propensa a la deconstrucción. La ejecución performativa de una comunicación de esta especie contradice aquello que afirma constativamente.

IV

Las autodescripciones tienen su motivo —así habíamos comenzado el análisis— en la observación de una diferencia autoproducida entre sistema y entorno. Se puede aceptar una agudización de este problema para todos los sistemas funcionales de la sociedad moderna. Esto garantiza el carácter comparable de los correspondientes hallazgos y su valoración para los esfuerzos por comprender la sociedad moderna. Con este trasfondo se

puede preguntar muy bien por la especificidad de las autodescripciones de cada uno de los sistemas funcionales, y aquí, por tanto, de la religión.

Uno de los hallazgos más llamativos consiste en la multiplicidad de religiones universales que se distinguen unas de otras, y mucho más aún la multiplicidad inabarcable de sectas religiosas, de cultos, de movimientos, a menudo con una existencia muy reciente y una duración muy escasa. Si se parte de una red comunicativa que abraza al planeta, es decir, de un sistema social global, llama la atención que no exista una religión global que sea una en sus fundamentos. Esto no debe impedirnos (bajo el supuesto de determinados principios teórico-sistémicos) admitir un sistema funcional para la religión como subsistema de la sociedad global. Pues la comunicación religiosa se distingue en todas partes de las comunicaciones orientadas de otra manera. Las fronteras sistémicas están dadas y se reproducen. La movilidad interregional y el aumento de velocidad de algunas formas religiosas —bien sean cultos y sectas recientes, bien formas con una larga tradición, que solamente ahora se expanden por todo el orbe bajo el magnetismo de intereses por la mística y el esoterismo religiosos— hablan de un contexto social globalizado de religiones de la más diversa especie[29]. Incluso los sincretismos más fascinantes de proveniencia indígena, africana y europeo-cristiana en los márgenes del catolicismo sudamericano atraen la atención hacia mutaciones de forma que no controla ninguna religión. Además, la sociedad global —y de manera más general, las características especiales de las condiciones de vida modernas— ofrece un campo fértil a innumerables formas nuevas de comunicación religiosa, pero también a una radicalización y revitalización de antiguas religiones, como por ejemplo el islam[30]; y esto bajo la forma de una rivalidad reflexiva. Evidentemente no se llegará, y mucho menos bajo el pálido signo del «teísmo», a una religión global única. La ley de Parsons, según la cual la cultura reacciona ante la intensificación de la diferenciación estructural con una generali-

29. R. Robertson, «The Sacred and the World System», en P. E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, Cal., 1985, pp. 347-358, especialmente pp. 352 s., incluso admite que la «globalización» de las relaciones humanas constituye uno de los factores esenciales en la actual revitalización de la religión, en la extensión de los fundamentalismos de todo tipo y en la tematización religiosa de la situación humana en la sociedad moderna. Cf. también R. Robertson y J. A. Chirico, «Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration»: *Sociological Analysis* 46 (1985), pp. 219-246; y, a manera de resumen, R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, 1992.

30. Para esto cf. especialmente M. Abaza y G. Statu, «Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique», en M. Aalborg y E. King (eds.), *Globalization, Knowledge and Society*, London, 1990, pp. 209-233. Cf. también P. Beyer, *Religion and Globalization*, London, 1994.

zación más fuerte de su simbolismo de unidad, encuentra aquí fronteras evidentes. Una semántica que quisiera hacer justicia a esta generalización tendría que renunciar a las tradiciones religiosas, a los mitos y textos, y probablemente ya no sería reconocible como religión. Esta semántica podría aún defender un código de la religión con la distinción entre trascendencia e inmanencia, pero ya no lograría reespecificar este código con programas aceptados de manera general. La razón de este límite a la generalización tiene que encontrarse en la misma religión.

Las religiones ya se encuentran dispuestas a la diversificación porque ninguna religión admite una refutación a través de criterios externos. La Torá, por ejemplo, es para los judíos un texto autorreferente, completo y cerrado, que no admite ningún punto de referencia externo para su interpretación. Pero por eso mismo se le conceden luego a la interpretación libertades de espiritualización del sentido y de la controversia[31]. La fe cristiana, que apuesta fuertemente por el carácter histórico único de la aparición de Cristo, y que por eso mismo se aísla, es inmune frente a la investigación histórica. Quizás obtenga estímulos de los resultados de esta investigación para una interpretación del dogma, pero la valoración termina ante la realidad básica del dogma. Con mucha más razón se encuentran protegidos los mitos y ritos de las culturas tribales o de sus descendientes actuales contra los análisis y los controles de calidad. Cuanto más avanza la diversificación de las formas de creencia en todos los niveles de refinamiento intelectual, tanto más se vuelve la diversidad de formas un argumento para el rechazo de controles externos. Las fusiones no se encuentran de ningún modo excluidas; pero cuando se han formado, se clausura su continuidad de formas. También los cultos sincréticos de alto grado en la Modernidad periférica deciden ellos mismos, y en base a su propio esquema formal, acerca de la admisión de nuevas figuras o de la división y síntesis de los espíritus conocidos. Solamente de esta manera pueden dotar a los cambios de estructura —que pueden interpretarse como una adecuación a la propia expansión o a las condiciones cambiantes de la represión— de efectividad religiosa. A partir de esto se producen inevitables demarcaciones dentro del sistema religión. Las otras religiones son precisamente *otras* religiones. Uno casi siente recordar el aislamiento genético de las poblaciones en la evolución biológica. Pero éste no es un argumento con fuerza probatoria, sino en todo caso un paralelismo instructivo. El motivo del aislamiento de las religiones debe buscarse en la especificidad del medio del sentido y con ello en la función especial de la religión.

31. Cf., por ejemplo, J. Faur, *Golden Doves and Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*, Bloomington, Ind., 1986.

El motivo de esta clausura no solamente operativa, sino también semántica, podría radicar en la sinceridad con que se remite todo sentido y en la función específica de la religión, es decir, transformar la indeterminabilidad en determinabilidad y desplegar las paradojas del sentido codificado lingüísticamente (positivo/negativo). Formulado al estilo de Nicolás de Cusa: el mundo es una diversidad transformada *contingenter* en unidad y sin fundamento cognoscible. Sin fundamento (*Grund*) cognoscible: precisamente ésta es la razón (*Grund*) para admitir a Dios. Pero esto se encuentra formulado desde una óptica cristiana. Abstrayendo a lo puramente lógico, una paradoja se puede desplegar de muy diversas maneras, y el *contingenter* no se relacionaría solamente con las formas esenciales del mundo del ser, sino también con las formas de la fe, del observar, del describir.

Las formas de la fe adoptan por eso la forma de una dogmática que se fija en contra de otras posibilidades. Esto se sigue inmediatamente de la función de la religión. Las dogmáticas prestan el servicio de la exclusión, por tanto la inclusión de la exclusión de lo desconocido, y de esta manera se exponen operativamente a la presión de la repetición; tienen, por tanto, que identificar y recordar. Se erigen contra las posibles dudas y contra las dudas reconocidas como posibles. Esto también significa que a lo sumo se reservan la auto-refutación y que hacia el exterior deben mostrarse como no irritables.

Como forma de una mismidad elaborada, una dogmática se desarrolla según el *principio de la adecuación a sí misma*. La religión cristiana conoce solamente un Espíritu Santo (aunque sus textos no son para nada unívocos a este respecto), y para las funciones de la diversificación crea figuras especiales como los ángeles o los santos. Las religiones más simples conocen muchos espíritus, no se atreven a realizar la compleja distinción entre espíritus y ángeles, y ni siquiera tendrían la posibilidad de reconocer santos (a diferencia de los poseídos) y distinguirlos. De la dogmática en el sentido de una fijación explícita de la tradición y la doctrina se habla solamente en el caso de las religiones universales con artículos de fe estipulados. Pero la reserva latente de la auto-refutación vale de manera general, se encuentra dada inmediatamente con el sentido de la religión (*re-ligio*) y con el principio de la autoadecuación.

Cuando bajo estas condiciones se llega —si realmente se hace— a la evolución de una semántica religiosa, apenas si se puede evitar una diversificación de las especies. Ésta tiene lugar dentro del sistema sociedad y encuentra en la sociedad el sostén y la limitación de lo posible. Las religiones deben seguir siendo plausibles en vista a las estructuras sociales dadas, y esto tanto más cuanto que lo que buscan es la distancia o la especulación con el rechazo. Pero este *containment*, este estar-con-

tenido, es, por su parte, una variable evolutiva, cuyo efecto de sostén y de límite se modifica en el proceso evolutivo de la totalidad social. Piénsese en los efectos muy discutidos de la escritura y la imprenta, pero también en la partida de un orden social estratificado y en su disolución en el pasaje a una diferenciación funcional primaria.

Tanto la escritura como la diferenciación funcional aflojan los lazos y amplían las posibilidades de que las variantes de la religión se afirmen. La transmisión escrita separa los textos y se los cede a la exégesis, a la explicación oral, a la reproducción hermenéutica de textos a partir de textos. La notable inmunidad de la Edad Media cristiana frente a la sofisticada erudición judía y árabe constituye un ejemplo de ello[32]. Y ante todo, la autonomía autopoiética del sistema religión protege contra la exigencia de una unión no-crítica con las opiniones sociales corrientes; y esto fortalece, si bien en el entorno social del sistema religión surgen sistemas funcionales que se reproducen de forma reconocible solamente a través de sus valores propios.

Estos valores propios pueden adoptar la forma de dogmas religiosos, valores que se siguen en la fe y que por eso mismo se ven confirmados. Desde un punto de vista tradicional, la dogmática simboliza la autenticidad de los fundamentos de la fe. Hoy en día, las dogmáticas parecen obrar más bien como un diferencial, como un punto de bifurcación en el cual se pueden aclarar los contextos de decisión y eliminar inconsistencias. Las dogmáticas ofrecen ayuda orientadora, siempre que no se prefiera decidirse por una religión de manera intuitiva o por «simpatía». Si la dogmática se entiende como diferencial, entonces también pierde importancia la vigilancia de la frontera entre ortodoxia y herejía a cargo de la teología fundamental. Esto no quiere decir que los dogmas pierdan su significado. De todos modos, los dogmas marcan determinados contenidos de fe y, al mismo tiempo, desestiman qué posibilidades se tendrían del otro lado, con otras religiones o sin fe alguna.

El resultado de este análisis es paradójico solamente en apariencia; justamente porque se ha formado una sociedad global y un sistema religioso global es por lo que hay que contar con una diversidad creciente de religiones. Precisamente los factores que desencadenaron la tendencia a una conformación de un único sistema social global —a saber: la comunicación ampliada tecnológicamente (escritura, imprenta, electrónica) y

32. También se puede probar esto de manera inversa, a saber: apoyándose en la falta de consecuencias de las excepciones de tipo local; por ejemplo, en la mayoría de escuelas de fe con las más diversas tendencias y, por ello, en los esfuerzos «ecuménicos» en el Otranto del siglo XII, tal como se pueden contemplar aún hoy en el célebre mosaico de las catedrales.

la diferenciación funcional— son los que contribuyen a posibilitar aquellas religiones que se apoyan en tradiciones textuales diferentes o que se constituyen de manera nueva, tanto en los centros como en la periferia de la civilización moderna. La semántica del *New Age* proveniente de California; el culto de María Lionza en Venezuela, que atrae a las capas de la población oprimidas racial y socialmente; la secta Tenri, proyectada fundamentalmente para las clases medias japonesa y americana que hacen carrera (mensaje: en toda desgracia siempre puede encontrarse algo bueno); los círculos esotéricos de las ciudades universitarias europeas, o el espiritismo orientado a la reencarnación, que también posee efectos terapéuticos, de los intelectuales sudamericanos («cardecismo», de Allan Kardec): no puede esperarse que todo esto pueda integrarse en una descripción total «del» sistema religión. Pues esto conduciría, como puede suponerse, a una renuncia a la posible delimitación del sistema religión y con ello a una devaluación sin más de lo religioso.

En lugar de ello, encontramos un sistema (¡*un* sistema!) con una mayoría de autodescripciones no integradas. Como característica común puede establecerse: codificación, función y delimitación frente a la comunicación no-religiosa. Esto posibilita operaciones «transunitivas» en el sentido de Gotthard Günther, por tanto un *switching* de una contextura a la otra, es decir, de una distinción conductora a la otra. Incluso las diferentes formas en que se acepta autovalidar la fe es parte de una de las características constantes. No se llega a un centralismo de la autodescripción, como se encuentra en las discusiones teóricas del conocimiento, del derecho o de la economía, en donde solamente terminan compitiendo diferentes teorías y su competición se dirime a menudo en el terreno científico o «filosófico». En lugar de esto, se encuentra una notoria capacidad de adecuación a diferentes directrices locales y socioestructurales, a diferentes variantes de público, a diferentes condiciones de inclusión y exclusión. La impresión de la diversidad y vitalidad de la comunicación religiosa, que contra todos los pronósticos de sequía de este pantano de misticismo e irracionalidad —es decir: contra Comte— se ha impuesto al final de nuestro siglo incluso en la sociología de la religión, se encuentra justificada tanto empírica como teóricamente. Y también las autodescripciones del sistema religión deben adaptarse a este estado de cosas.

Las religiones universales de la tradición habían trabajado con representaciones como «símbolo» o «signo», o sus equivalentes semánticos. Esto presuponía la distinción entre signo y significado. La semiología autocrítica que arranca con Saussure ha reformulado, por un lado, esta distinción (*signe* es la diferencia entre *signifiant* y *signifié*), y por otro la ha deconstruido. Se habla (con conciencia del absurdo) de la

utilización no-referencial de signos. Pero en correspondencia con esto, del otro lado de la forma del signo tendría que haber algo designado, al que no corresponde ningún signo, un *signifiant* sin *signifié*, y por tanto sin *signe*. ¿Es esto lo que se quiere decir con la trascendencia?

Pero en tal caso habría que seguir aceptando, como en el caso de la lengua, una relación de signos, una diferencia entre lo que designa y lo designado, para poder hablar de las traducciones. Se puede prescindir de una lengua global porque las traducciones son posibles. Lo mismo habrá que hacer para el sistema religioso global.

V

El haber comprendido que el sistema religión tiene que renunciar a una autodescripción única del sistema total o que tiene que externalizarla como antropología no nos impide que sigamos formulando preguntas. Al contrario: el colorido de las imágenes ofrece el estímulo de buscar formulaciones de problemas que pudiesen ordenar la abundancia de fenómenos; y el punto de partida puede volver a ser el siguiente: ¿qué cosa engendra la diversidad?

El presupuesto es aquí, como en los demás casos, la evolución: que siempre existió aquella religión en la cual era posible injertar las desviaciones a lo dado (¡distinciones!). Incluso cuando se trata del *take-off* de un sistema autopoiético que se clausura operativa y semánticamente, el estado anterior tiene que ser interpretable para el sistema como religión; pues de lo contrario la diversificación religiosa de formas no surgiría a partir de ello, sino alguna otra cosa. E incluso si la religión ganase sus formas de validez última en el plano de la autoorganización reflexiva, esto supondría una rica «microdiversidad» de la comunicación religiosa. Partiendo de aquí, se pueden distinguir al menos dos modos diferentes de solución, distinción que ya es un producto de la evolución.

Desde siempre, e incluso hoy, surgen nuevos cultos, con frecuencia (por ejemplo en el periodo helenístico de la Antigüedad o en la época actual) en gran número; es como si la energía religiosa fuese conducida a través de estas fuentes. A esto se llega cuando disminuye la prestación de inclusión de las formas religiosas disponibles y la función de la religión ya no se cumple aceptablemente. En la cultura antigua esto es válido para el proceso de envejecimiento de las figuras homéricas, que se incluyen solamente en las genealogías nobles, pero ya no en la religión; y también es válido para la secularización de la poesía, especialmente de la tragedia. En nuestros días, son más bien los efectos de la diferenciación funcional, de los cuales la religión se beneficia de diferentes modos: ha-

cen que la comunicación religiosa sea visible como *modo de operación específico*, y esto no solamente en la situación, sino sobre la base de fronteras sistémicas *duraderas*. Esto dificulta, por ejemplo, una persecución política de los disidentes *religiosos*, aunque sea por razones políticas[33]. Además, los efectos de la diferenciación funcional provocan *problemas derivados* a gran escala, que no son elaborados adecuadamente en los sistemas funcionales y que en cierta medida persisten como sobrantes. Ya habíamos mencionado las diferencias crecientemente flagrantes entre partes de la población incluidas y excluidas. Pero también las diferencias menos agudas pueden conducir a cuestionamientos de la religión, cuestionamientos que las religiones universales no contestan o que no lo hacen de forma apropiada; por ejemplo, en el ámbito de la inseguridad o el abandono de la carrera, aspectos ambos que surgen constantemente en la integración «carreriforme»[34] entre individuo y sociedad. En ambos casos, en la exclusión y en el destino para la carrera en el ámbito de la inclusión, se llega a nuevas formaciones religiosas; por ejemplo a cultos que trabajan con estados de trance y que alcanzan la inclusión religiosa en el ámbito de la exclusión social, o a intereses esotéricos por parte de intelectuales, que por su parte se suman a técnicas de «ampliación de la conciencia» o a drogas, y que como acompañamiento reciben las ideas religiosas correspondientes.

Se producen otras formas totalmente diferentes de diversificación dentro de las religiones universales, y esto como consecuencia de la fijación por escrito de textos sagrados y de las dogmáticas que los interpretan. Como resulta típico para la escritura, las inconsistencias se vuelven visibles en la transmisión o también, si se apunta a ello, pro-

33. Esta constatación de una ventaja de la religión a través de la diferenciación funcional se relativiza bastante cuando se piensa que queda en manos de la autonomía del sistema político el definir qué movimientos religiosos son políticamente peligrosos. Esto se muestra en regímenes orientados de manera nacionalista y sobre todo en regímenes de partido único, que dejan en manos del partido la definición de las únicas opiniones válidas o, más concretamente, en los problemas de los regímenes asiáticos de orientación marxista con monjes budistas. Cf. para esto D. E. Smith, *Religion and Politics in Burma*, Princeton, 1965; M. Sacks, «Some Religious Components in Vietnamese Politics», en R. F. Spencer (ed.), *Religion and Change in Contemporary Asia*, Minneapolis, 1971, pp. 44-66; H. Welch, *Buddhism under Mao*, Cambridge, Mass., 1972. Cf. además U. Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, Manohar, 1976; S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge, 1976; S. Suksamran, *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-Political Change and Political Activism of the Thai Sangha*, Singapore, 1982.

34. La integración aquí no se entiende (al igual que en todos los demás lugares) como armonía, sino como limitación recíproca de los grados de libertad de los sistemas implicados.

ducibles[35]. Con esto aumentan al mismo tiempo las exigencias de controles de consistencia para preservar la unidad de la autodescripción del correspondiente sistema religioso. Simultáneamente, cada sistematización sensibiliza divisores para los argumentos, y todo lo que se concibe de manera estricta produce otro lado que no encaja con éste. El ejemplo más rico de esta tensión se encuentra en la teología católica de la Edad Media y en los intentos de sus controles político-eclesiásticos con medios organizativos y jurídicos. Precisamente el intento de sistematizar consistentemente la teología —bien sobre bases cognitivas o más bien voluntaristas, bien sobre fundamentos realistas/esencialistas o más bien individualistas y nominalistas— elaboró las fisuras (por ejemplo, en la comprensión de los sacramentos o en la temática de la certeza de la salvación y de la gracia) que finalmente condujeron al cisma de la Iglesia. Sobre los artículos de fe se puede disputar no bien hayan sido erigidos, y la disputa no permanece limitada a determinados puntos cuando la dogmática ha sido pensada sobre bases y contextos conceptuales. Tan pronto como se llega a cismas en la fe, se repite el problema consistencia/inconsistencia dentro de unidades que ahora significativamente se denominan «confesiones». Y mucho más que en la totalidad de la Edad Media católica, las confesiones se han afanado por sistematizar sus reglas de fe y sus doctrinas teológicas, a fin de delimitarse mutuamente. La autodescripción se vuelve, mucho más que antes, un modo operativo que debe asegurar la unidad del sistema y que, por eso mismo, la pone en peligro.

Para una comprensión de la manera en que se efectúa la diversificación, una variable clave parece ser el desarrollo de un plano operativo para la autoobservación y la autodescripción de la religión como religión. Existen evidentemente ambas cosas: se encuentra una génesis espontánea de formas desviadas, que tienen oportunidades (en la mayoría de los casos obrando de forma latente) de distinguirse. Pero en esto la distinción misma puede negarse —de la misma forma en que la creencia en los espíritus y los cultos mágicos se desarrollan como repre-

35. Ya ha sido ampliamente tratado que esto apenas si resulta válido para el budismo, el cual, como religión atea, puede llegar incluso a amigarse con dioses, y en muchas versiones regionales admite popularizaciones. Cf. H. H. Aung, *Folk Elements in Burmese Buddhism*, Westport, Conn., 1962; M. M. Ames, «Magical Animism and Buddhism: A Structural Analysis of the Sinhalese Religious System», en E. B. Harper (ed.), *Religion in South Asia*, Seattle, 1964, pp. 21-52; S. J. Tambiah, *Buddhism and Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge, 1970; S. Piker, «The Problem of Consistency in Thai Religion»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 11 (1972), pp. 211-229. Quizás la causa de esto sea que en este caso la autodescripción del sistema recalca la nada de todas las distinciones en las que busca su unidad, y justamente por eso puede vivir con distinciones.

sentaciones globales dentro de la religión católica[36]—. No existe ningún tipo de preocupación por la consistencia, pues el desarrollo de formas no se encuentra conminado a una autodescripción de la identidad y de los límites de la religión. Paralelamente, continúa la problemática político-eclesiástica de la consistencia/inconsistencia, que en ocasión del surgimiento de una «teología de la liberación» —para poner un ejemplo— condujo a la pregunta de si con el cisma había que empezar a contar con un catolicismo específicamente latinoamericano.

Evidentemente, no existe en el sistema religión actual de la sociedad global un progreso «civilizador» como lo había esperado el siglo XVIII: ni en dirección a una creciente penetración de la religión con elementos seculares, ni tampoco en dirección a una ecumene moral y cultural. Éstas eran ideas que todavía partían de una autodescripción unitaria y orientadora del sistema religión; y eran representaciones que se atrevían a clasificar la totalidad de las formas religiosas desde el punto de vista de una observación de segundo orden, es decir, en primitivas y civilizadas, bárbaras, tradicionales y modernas, y que luego contaban con una fase (como se dice hoy: *posconvencional*) de descubrimiento religioso de uno mismo y sus correspondientes comunicaciones. Las realidades de aquel entonces se intentaban tener en cuenta con la figura de la simultaneidad de lo no-simultáneo. Pero esta «historización» de la complejidad ya era, por su parte, una respuesta al carácter policontextural de las descripciones religiosas. La unidad del sistema podía describirse únicamente de forma histórica en el contexto de una cultura que reflexiona sobre su carácter de cultura. Incluso esto ya no resulta posible, es decir, se desenmascara fácilmente como «eurocentrismo».

Si se parte, en lugar de esto, de la problemática inclusión/exclusión, y si se hace desde una doble referencia sistémica: con relación al sistema sociedad y con relación al sistema religión, entonces se desemboca en la pregunta acerca de si y cómo el sistema religión puede emplear las posibilidades propias de inclusión, de tal manera que también comprenda a personas que se encuentran excluidas de otros sistemas funcionales. Ante esta pregunta fracasan las líneas conductoras tradicionales de la autodescripción, tal y como han sido desarrolladas por parte de las

36. Recuerdo el suspiro de un alto clérigo católico con ocasión de una fiesta en honor de María en Andacollo, Chile, fiesta celebrada sobre todo por la población indígena; ignoro si creen en Dios y si son católicos; que creen en María, es algo evidente. El contraste se podía ver y más que nada oír: grupos de danza, de motivación mágica, frente a la iglesia con sus instrumentos musicales; fuera de la iglesia grupos danzantes esparcidos (que se diferencian entre sí, pero no de la iglesia) que escuchan el *avemaría* por medio de altavoces. Por lo demás, los grupos no eran admitidos en la iglesia como tales, sino que solamente se admitía a individuos a fin de que recibiesen la bendición dentro del recinto.

elites pensadoras de las religiones universales, y tal y como han sido impuestas contra los fenómenos marginales (creencia popular, etc.) de su sistema. Y luego se recomienda al observador sociológico el retorno a un concepto de función de la religión que sigue siendo inaccesible para la autodescripción del sistema religión.

Sea cual fuere el concepto que se quiera emplear aquí: puesta en clave de la indeterminabilidad del sentido, fórmula de contingencia, despliegue de la paradoja formal, siempre se trata de la disolución de la unidad en la multiplicidad y de la comprensión que algo así puede suceder solamente de manera contingente, solamente con una mirada de reojo puesta en otras posibilidades. En la vía clásica de la teología, esto constituye una descripción de la perfección del mundo, que es querido y observado en su diversidad por el Dios único. Un sociólogo podría agregar que el sistema religión escoge (sin por eso «adecuarse» a la sociedad) de este reservorio de formas aquello que, bajo determinadas condiciones sociales (entre las que se cuenta la tradición del sistema religión mismo), puede alcanzar plausibilidad. Para el sociólogo, las autodescripciones del sistema son también operaciones del sistema que, al igual que todas las restantes operaciones, hacen su aporte a la autopoiesis del sistema. Quizás estas autodescripciones fijen «dogmas»; pero incluso éstos continúan siendo inevitables distinciones, esto es, formas que tienen otro lado: una oposición o, también un *unmarked space* de otras posibilidades. También las autodescripciones se encuentran sometidas —como toda comunicación religiosa— a una prueba de plausibilidad. Pueden modificarse o pueden permanecer iguales; pero si se vuelven inadecuadas, la comunicación religiosa se desplazará a formas inmediatas de lo sagrado no disciplinadas por ellas. En la teología cristiana se encuentran, por ejemplo, tendencias hacia fundamentos «teórico-científicos», tendencias a renunciar a las generalizaciones excesivas y a retornar a la Biblia[37]. Desde luego que esto presupone el carácter sagrado del texto.

VI

Para resumir, es necesario indicar una característica general de las autodescripciones. Al igual que todas las descripciones, las autodescripciones son también simplificaciones que dejan fuera todo aquello que no pueden incorporar. (Habíamos hablado del otro lado de su forma.)

37. Cf. solamente M. Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen/Vluyn, 1995.

Este efecto de exclusión no aparece solamente cuando una dogmática se esfuerza por la consistencia. También surge cuando se trabaja con paradojas explícitas o con fórmulas ambivalentes; pues también estas técnicas retóricas tienen en la base las distinciones correspondientes, que se utilizan y sabotean al mismo tiempo. Se trata de un fenómeno concomitante de toda constitución de un texto. Debido a ello, las autodescripciones no pueden entenderse solamente como «discursos» o interpretarse como textos. De la estructura simplificada se sigue que las autodescripciones son sensibles a las distorsiones que parten de ámbitos del sentido que no se habían tenido en consideración.

Por tanto, una autodescripción no dirige solamente aquello que la confirma, sino también aquello que le depara dificultades. No asegura solamente la fe recta, sino que al mismo tiempo determina lo que tiene que rechazarse, incluso cuando se impone. La autodescripción no reproduce solamente sus textos, sino también aquello contra lo cual se dirigen los textos, lo hagan de manera abierta o larvada[38]. Ya hemos anotado más arriba que la religiosidad con sentido debe comunicarse en el medio del sentido y que en el empleo de sentido no se puede eludir la comprensión de que también son posibles otras formas, formas contrarias[39]. Un ejemplo actual sería el tratamiento de las cuestiones sexuales en la Iglesia católica[40]. Por tanto, también aquí se debe distinguir de manera doble: por un lado, la fijación de conformidad y divergencia, y por otro lado aquello que esta distinción excluye como irrelevante, como *unmarked space*.

Si aceptamos que las autodescripciones de la religión buscan una distancia hacia la sociedad que las circunda —si es que no llegan a prometer una redención de ella—, entonces se vuelve reconocible el riesgo a largo plazo de todas las dogmatizaciones. Su esquema puede referirse a una sociedad que ha cambiado sus estructuras y que, mediante ello, hace que se vuelva obsoleto aquello de lo que la religión toma distancia. También desde esta perspectiva el problema podría quedar desactivado por una multiplicidad de diferentes ofertas religiosas y una especie de «orientación en el mercado» con miras a las disposiciones individuales para la fe. Por un lado, se hace uso con mayor energía de la función de las autodescripciones a través de querellas internas de la religión en tor-

38. Para las tesis correspondientes en las ciencias de la literatura cf. H. de Berg y M. Prangel (eds.), *Kommunikation und Differenz: Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaft*, Opladen, 1993; Íd. (eds.), *Differenzen: Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus*, Tübingen, 1995.

39. Véase *supra*, capítulo I.

40. Cf. únicamente S. H. Pfürtner, *Kirche und Sexualität*, Reinbek, 1972; una publicación que le costó la cátedra a su autor.

no a los límites; pero, por otro lado, esto produce un amplio espectro que apunta a aspectos muy diversos de la sociedad moderna; un espectro que puede abordar las necesidades de las capas desfavorecidas racial y socialmente (y no solamente bajo la forma de la asistencia social), y que, por otro lado, también tiene algo que decir a los intelectuales críticos con la Modernidad. Evidentemente, casi no existen movimientos religiosos que puedan sobrevivir sin autodescripciones elaboradas y que se dejen llevar únicamente por la devoción. Incluso la devoción necesita razones. De esto ya se ocupa la existencia de una cultura escrita y el modelo de las religiones universales. Con más fuerza de lo que se puede suponer para las sociedades antiguas, las operaciones religiosas elementales se encuentran hoy determinadas por descripciones sistémicas. Y esto no puede sorprender si a fin de comparar recurrimos a otros sistemas funcionales: por ejemplo, la importancia de las teorías económicas para los intentos de autopilotaje de la economía y la importancia de las teorías de *management* para la planificación de la organización, o la importancia de las *redescriptions* del arte del pasado para la creación de nuevas obras de arte.

Toda autodescripción debe confiarse a problemas lógicos que no se pueden solucionar con la lógica clásica bivalente (y por consiguiente con la metafísica ontológica). Mientras se hable de descripción, se presupone una distinción entre descriptor (sujeto) y descrito (objeto); al mismo tiempo, el carácter reflexivo de la autodescripción sabotea exactamente esta distinción que le presupone. Algo que debemos dejar abierto es si alguna vez, como esperaba Gotthard Günther, podrán desarrollarse lógicas con estructuras más ricas que logren hacer frente a este problema. Pero los problemas lógicos deben disolverse de alguna manera, y si no es posible mediante la lógica, entonces se puede hacer por medio de la imaginación.

Con todo esto no se ha resuelto nada sobre la importancia de las teorías sociológicas para el desarrollo de nuevas autodescripciones del sistema religión o para la modificación de las tradicionales. Por supuesto que no se trata de comprender las reflexiones del sistema religión como «sociología aplicada», o de criticarlas cuando no cumplen con las exigencias de la crítica sociológica. Las intervenciones en el contenido solamente pueden conducir a deconstrucciones y a un continuo cercamiento de los problemas en otras construcciones. Quizás las cosmologías religiosas, las teologías o los presupuestos de trasfondo para las prácticas meditativas puedan beneficiarse de la doctrina general de la forma que se propone del lado de la sociología. Al menos hoy resulta posible describir con más exactitud a qué se expone uno cuando se producen las autodescripciones de un sistema. Siempre se puede seguir

obrando de manera nostálgica o fanática, pero ya no más de manera ingenua.

En esto presuponemos, como lo hemos hecho continuamente, que la teoría social de la religión y sus autodescripciones se tratan como un objeto de investigación sobre el que se deben producir, según criterios científicos, juicios que se puedan defender como «verdaderos». En relación a la propia teoría, las autodescripciones de la religión se caracterizan como *diferentes*. Una relación totalmente distinta surge cuando se llega a la comunicación entre la sociología y la religión. Entonces la religión retrocede —desde el punto de vista de la sociología— a la posición de un *Otro*, que participa en la comunicación y que por eso se torna vulnerable[41]. En el confiarse a la comunicación se exige el escuchar y el comprender, y también apertura para aceptar o rechazar la propuesta de sentido. La comunicación causa inseguridad en un primer momento, y ya la decisión de participar produce vulnerabilidad. Si bien es verdad que el participante todavía no se encuentra obligado a aceptar, también es cierto que se encuentra en una posición que impone esto como posibilidad. Como mínimo, se espera que considere seriamente esta posibilidad. Esto puede conducir a que la posición desde la cual se rechaza tenga que articularse sin tener en cuenta si este grado de explicitación de la autodescripción del sistema que rechaza se adapta a él, o no.

41. Para esto cf. K. Krippendorff, «A Second-Order Cybernetics of Otherness»: *Systems Research* 13 (1996), pp. 311-328 (homenaje a Heinz von Foerster).

NOTA DEL EDITOR

El trabajo en este libro sobre la religión, que Niklas Luhmann comenzó a principios de los años noventa, se vio interrumpido por su enfermedad y finalmente por su muerte. Ya antes, la inminente publicación de la teoría sobre la sociedad[1] había dejado en segundo plano todos los restantes proyectos de publicación. El tiempo que le restaba a Luhmann tras afrontar toda esta actividad no resultó suficiente para dar al presente texto una versión que le convenciera totalmente. Junto al manuscrito, había indicaciones sobre la literatura más reciente, que evidentemente quería consultar, pero también breves notas sobre otros aspectos del tema. De éstas se deduce que el texto debía seguir creciendo. Por tanto, no puede afirmarse que sólo a causa de esto el presente libro se publica después de la muerte del autor, ya que el mismo murió antes de la publicación y no existe ningún indicio de que Luhmann considerara el texto ya listo para la imprenta. Pero esto que leemos ahora no se encuentra demasiado lejos de ese estado. El texto es mucho más que un mero fragmento, y probablemente hubiese bastado una pizca más de tiempo vital para poder finalizar el trabajo sobre el manuscrito.

La presente versión que aparece como libro está basada en una impresión de ordenador que data de febrero de 1997[2]. Evidentemente, Luhmann ya había revisado la copia y había completado el texto en

1. Véase para esto N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1997.

2. Es probable que aproximadamente en esa fecha se haya entregado a la imprenta la teoría de la sociedad. Esto podría ser un indicio de que después de ello Luhmann abrigase la intención de concentrarse en *La religión de la sociedad*.

diferentes pasajes con adiciones hechas a máquina. En el proceso de redacción me limité a integrar estos añadidos en el manuscrito principal, a corregir erratas no detectadas hasta ese momento y a completar huecos en las referencias bibliográficas. Además, he actualizado aquellas notas en que el autor se cita a sí mismo a fin de facilitar al lector la orientación en la versión más actualizada de la teoría. Siguiendo la costumbre de Luhmann, el texto fue completado con un índice de materias. Bernd Stiegler, de la editorial Suhrkamp, y Veronika Luhmann-Schröder, poseedora de los derechos, cooperaron en la preparación de esta publicación, tanto entre sí como con el editor, de la manera más productiva que pueda imaginarse. Doy gracias a ambos por ello.

Múnich, mayo de 2000

André Kieserling

ÍNDICE ANALÍTICO

Niklas Luhmann (1927-1998)

Nacido en Lüneburg, estudió derecho en la Universidad de Friburgo y desempeñó diversos puestos en la Administración alemana hasta 1960, año en el que marchó a Harvard para estudiar sociología con Talcott Parsons. A su regreso a Alemania, abandonó la carrera administrativa para dedicarse definitivamente a la investigación y enseñanza en sociología.

Fue habilitado catedrático de esta última disciplina en Münster y con tal condición se incorporó en 1968 a la que hoy es —en gran medida gracias a él— la más importante facultad de sociología, en la Universidad de Bielefeld. Además de haber sido profesor invitado de diversas universidades, fue miembro de la prestigiosa Academia de las Ciencias de Renania-Westfalia, así como el único sociólogo que ha obtenido el más preciado galardón que se puede lograr en Alemania dentro del campo de las humanidades: el premio Hegel, que le fue concedido en 1989.

Dentro de su extensísima obra, pueden destacarse las siguientes publicaciones: *Soziologische Aufklärung* (1970-1995), *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (1980-1995), *Soziale Systeme* (1984) y *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997). En esta misma Editorial ha sido publicado *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia* ([2]2005), recopilación de algunos de sus ensayos más característicos.

ISBN 978-84-8164-896-6

9 788481 648966